



المشروع القومى للترجمة

مُواطن الاقتصاد
مُواطن الـدولة
المُواطن العالمى

(الأخلاق السياسية فى عصر العولمة)

المركز القومى للترجمة

تأليف

أوتفريد هوفه

ترجمة

عبد الحميد مرزوق

1594



مُواطن الاقتصاد
مُواطن الدولة
المُواطن العالمى
(الأخلاق السياسية فى عصر العولمة)

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

العدد: 1594
مواطن الاقتصاد/ مواطن الدولة/ المواطن العالمى (الأخلاق السياسية فى عصر العولمة)
أوتفريد هوفه
عبد الحميد مرزوق
الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:
WIRTSCHAFTSBÜRGER, STAATSBÜRGER, WELTBÜRGER
1st edition, 2004
VON: OTFRIED Höffe

" قام معهد جوته بتقديم الدعم المادى لنشر هذا العمل"



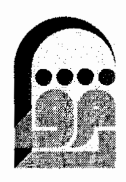
شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354524

مُواطن الاقتصاد
مُواطن الدولة
المُواطن العالمى

(الأخلاق السياسية فى عصر العولمة)

تـأليف: أوتـفريد هوفـه
ترجمـة: عبد الحميد مرزوق





2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

هوفه، أوتفريد.
مواطن الاقتصاد - مواطن الدولة - المواطن العالمى : (الأخلاق السياسية فى عصر العولمة) / تأليف: أوتفريد هوفه، ترجمة: عبد الحميد مرزوق
ط ١ - القاهرة : المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠
٤٢٤ ص ، ٢٤ سم .
١ - الأخلاق السياسية.
٢ - العولمة.
(أ) مرزوق، عبد الحميد (مترجم)
(ب) العنوان ١٧٢,٤

رقم الإيداع : ٢٠١٠/٤١١٩
الترقيم الدولى: 5 - 886 - 479 -977 - 978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات



1 تمهـــيد

تنعقد خيوط كثير من متغيرات عالم اليوم، وما تتيحه من فرص، وما ينتج عنها من صعوبات، جملة واحدة تحت مسمى العولمة. إلا أن النظرة الواعية الخبيرة لا تقصركل هذه الأمور على أسواق الاقتصاد والمال، بل تلاحظ أن رؤى العولمة الثلاث– من عمليات متصاعدة فى نزع الحدود، وما يرتبط بها من استراتيجيات، وما يظفر عن كل ذلك من حالة غير طبيعية فى العلاقات – عولمية متنامية ، إنما تدور رحاها فى أبعاد ثلاثة: فى "مجتمع عنف معولم" ، وفى "مجتمع تعاون معولم" ، وأخيرا فى "مجتمع معولم سمته المخاطرة والأزمة والمعاناة". ذلك لأنه منذ فترة غير قصيرة تعصف الجريمة المنظمة ، كما ينسف الإرهاب بقيمة وجود حدود دولية، بل وقارية، فضلاً عن تفاقم مشكلات البيئة والطقس وحركات اللجوء والنزوح.

فى كل هذه الأبعاد الثلاثة تكمن الحاجة إلى فعل عالمى ، تتطلب بدورها البحث عن فاعلين أكفاء على مستوى العالم. وقد سبق فى الدراسة التى صدرناها بعنوان "الديمقراطية فى عصر العولمة" (2002)، أن تناولنا بالبحث – بصفة خاصة – موضوع المؤسسات والتنظيمات المسئولة عن ذلك الأمر وأطرها التى تحكمها – نظام تشريعى عالمى، وأشرت فيها على نحو تقديرات أولية فقط إلى أنه فى حالة نجاح التعايش الجماعى المثمر داخل الكيانات المجتمعية أولا ، ثم بين بعضها البعض، فإن الأمر رغم ذلك يحتاج إضافة لما سبق إلى فاعلين على مستوى المسئولية، وتحديداً إلى مواطنين وإلى "المجتمع العام" الذى يقوم فيه هؤلاء المواطنون أنفسهم بإدارة أركانه، أى إلى مجتمع المواطنة أو المجتمع المدنى.

فإن حدث أن أهملنا هؤلاء الفاعلين، فإن السياسة على الأخص تبدو وكأنها صراع حول مصالح وسلطة، تدور حلبته داخل دساتير ومؤسسات دولة ونظم اجتماعية. بيد أنه تبين لنا من خلال المناظرات الكبرى بالسنوات الأخيرة، وتحديدا فى تلك التى دارت حول حرب العراق، وقبل ذلك حول حرب كوسوفو ، وكما تبين – وإن

كان بأسلوب آخر فى النقاش الجدلى الخاص بأخلاقيات الطب - أن هناك أيضًا أشخاصًا يلعبون دورًا كبيرًا. ولكن فى النظم الديمقراطية على وجه الخصوص نجد أن المواطنين - بغض النظر عن الساسة - هم الذين يعربون عن معارضاتهم ، وهم الذين يدلون بأصواتهم نحو الموافقة والتأييد لأمر من الأمور، كما أن هناك أيضًا طبقة المثقفين بما يحملونه على عاتقهم من التزام نحو التعبير بالكلمة.

وحين لا توجد ديمقراطية بعد فى بلد من البلدان ، فإنه لا يمكن أن يسطع نورها وتنهض قواعدها دون وجود استعداد مناسب لها لدى المواطنين: فإن بدأت عملية التحول إلى نظام ديمقراطى من القاعدة، كما حدث ذلك فى حالة انهيار جمهورية ألمانيا الديمقراطية (ألمانيا الشرقية)، فإنه يتحتم أمر تأمين مظلتها على وجه السرعة بتقديم العون للكثيرين، وإن لم يؤمن بها ويعمل على تحقيقها سوى نفر قليل من المواطنين. أما حينما يأتى تفعيل الديمقراطية من أعلى ، أو ربما تأتى الدعوة إليها من الخارج، كما فى حالة أفغانستان أو فى العراق، فإنها حينئذ تحتاج إلى استعداد موازٍ لها من جانب القاعدة الشعبية العريضة. وفى كلتا الحالتين المشار إليهما لا يتحقق نجاح الأخذ بنظام ديمقراطى والتحول إليه، دون قيام مجتمع مواطنة متعدد الوجوه خارج نطاق مؤسسات الدولة. وبناءً على ذلك فإن الأفكار التالى ذكرها لا تعنى أنها تقع فى منطقة تعارض بسيط يقصد به "مواطنين عوضًا عن مؤسسات ونظم" ، بل إنها تلتمس استكمال النظرية، وفى الوقت نفسه تبحث عن وساطة عبرمفهوم مجتمع المواطنة ، حيث إن مجتمع المواطنة يقيم قواعد مؤسسات خاصة به لا تدخل فى موازنة الدولة.

ووفقًا للفكرة الأساسية فإن المؤسسات والنظم الاجتماعية "الموضوعية" لديمقراطية ليبرالية تحتاج إلى مواءمة "شخصية" تتناسب معها، أى إلى مسئولية المواطن وإلى تلك "الفضيلة" التى تعبرعنها الدلالة الأصلية لكلمة aretè، ويقصد بها القدرة العالية على أداء الأعمال ووجود الاستعداد لذلك. عند ذلك يمكن فهم المقصود به من كلمة "يحتاج" فى إطار مرحلتين من الكيفية. هناك ضرورة لوجود حد أدنى من أجل قيام ديمقراطية

ليبرالية وصمودها أمام تقلبات العصر. ولكن حتى يتحقق لكل من الجانبين - الليبرالية والديمقراطية ازدهار ، هناك ضرورات أبعد بكثير من الحد الأدنى.

فحيثما تزدهر فضائل المواطنين الأخلاقية ومجتمع المواطنة ، لن يمكث الكيان المجتمعي طويلاً عند المعنى الضمنى للمفهوم الخاص بمصادرعامة يستخدمها المواطنون من أجل مصالحهم الشخصية، ولن ينظر طويلا إلى السلطات العامة بالمجتمع على أنها سلطة عليا. كما أن البشر الذين ينظر إليهم حتى هذه اللحظة فى المفهوم الدستورى فقط على أنهم مواطنون ، ولكنهم فى المفهوم السياسى الاجتماعى ما هم إلا رعايا ، هؤلاء سيتحولون إلى مواطنين بالمعنى الحقيقى المؤكد للكلمة ، أى سيصبحون مواطنى دولة، يشاركون بإيجابية فى تشكيل كيانهم المجتمعى، وسيبدو للعيان أن ذلك التغير يتغلغل فى بنية الكيان المجتمعى؛ فتفقد المؤسسات السياسية الحق المقصور عليها، كما يفقد أصحاب المناصب الرسمية أى احتكارلهم لسلطة، نظراً لأنهم يتقاسمون مجال العمل السياسى من الآن فصاعداً مع المواطنين. أما كون هؤلاء سيلعبون فى المستقبل دورا بناءً فى المجتمع والسياسة، فذلك لن يصيب الديمقراطية بضعف ووهن، بل سيجعل الفصل (المزعوم) بين الدولة والمجتمع فى إطارعلاقة نسبية.

وانطلاقا من أن المواطنين يعبرون إذ ذاك أيضًا عن أنفسهم من خلال منظمات غير تابعة لسلطة الدولة، فإن النتيجة التى نخرج بها تعنى وجود "مجتمع مدنى" ، ونقصد به الدلالة المعبر عنها فى الإنجليزية بالمصطلح **civic society**، أى مجتمع المواطنية ، وليست الدلالة المقصود بها فى **civil society**، أى مجتمع المدنية ، بما تحويه من أبعاد دلالية من حيث وجود كيان ونظام سياسى وقضائى لدولة ما. ثم إن تعضيد جوهر الديمقراطية وفقًا لما سبق يلقى مزيداً من الارتقاء بقدر ما يتخذ من خطوات من أجل إثراء الجانب التمثيلى الخاص بعناصر ديمقراطية مباشرة، يتطور من خلالها أيضًا الكيان المجتمعى على نحو أكثر جلاءً على طريق تحقيق

جمهورية res publica، وهى أمر جماعى مشترك وعام فى نفس الوقت. فى هذه الجمهورية بالمعنى التوكيدى لها - أى جماعة من أحرار وسواسية ، ليس من الجانب الدستورى فحسب ، بل أيضًا من المنظورالسياسى المجتمعى ، يتحصن المواطنون على أقل تقدير فى بادىء أمرهم بالقدرة المزدوجة التى كان يتمتع بها المواطن فى عصور الحضارات الأولى (اليونانية والرومانية المعروفة اصطلاحًا بـ Antike)، أى أن يكون لديهم القدرة على أن يحكموا بأنفسهم أو أن يحكمهم آخرون على حد سواء؛ فهم بالأحرى مسئولون ومعنيون (بشكل مباشر أو عن طرق ممثلين) سواء بإدخال تغييرعلى ما هو قائم من قواعد أو أيضًا بإقرار القواعد الحقوقية المعمول بها.

والذات الفاعلة لتلك الجماعة هى المواطن السياسى بالمعنى الضيق للكلمة، أى مواطن الدولة، كما يتجلى فى مفهوم كلمة Citoyen*. إلا أن وجود مواطنى دولة ، حتى ولو كانوا على أعلى درجات الالتزام والمشاركة نحو مجتمعهم ، لا يكفى وحده لازدهار أى كيان مجتمعى. فهناك نفور منتشر بأماكن كثيرة من الدورالثانى الذى يلعبه مواطن جُل همه منصب على تحقيق الكسب - أى البورجوازى ، وهو نفور"لا يتذكر" القواعد المادية والمالية المشروطة: وهى أن أصحاب المناصب لديهم الرغبة فى العيش تحت مظلة توفير معاش حياتهم، وأن مواطنى الدولة Citoyens الملتزمون بالمشاركة مجتمعيا، ما لم يتحوروا لأن يصيروا من أصحاب المناصب بالدولة، فهم عاملون بها فى مناصب شرفية، وإلا يتحتم عليهم أن يتولوا أمرمعاش حياتهم بأنفسهم ؛ ليس ذلك فحسب، بل يتحتم عليهم أن "ينتجوا" ذلك الربح المالى المضاف الذى يأتى على شكل ضرائب من أجل الإنفاق على المهام العامة. ولذلك فالمواطن الاقتصادى المطلوب لذلك الأمر سينظر للمؤسسات السياسية فى إطار علاقة نسبية مرة ثانية، وهو إذ ذاك ليس لصالح الأفراد، بل إن المحيط السياسى بأسره سيكون لصالح مجال ما قبل السياسة، ما لم يخدم بالضرورة مجالاً غير سياسى. وفى نهاية الأمر تواجه الحاجة إلى فعل عالمى تحديًا إزاء دور ثالث، وأقول مجددا أنه ليس بصفته بديلاً، بل على أنه استكمالٌ للنظرية،

وأقصد بذلك الدورالمواطن العالمى أو الكوزموبوليتانى، وهوالمواطن العالمى المكمل والمشارك للعموم وليس الحصرى المقصور على جماعته.

فى مقابل ذلك نجد أن أحدث ما صدر من محاورات بصدد موضوع المواطن وفضيلة المواطنة قد ارتكزت بؤرة اهتمامها على دور واحد رئيس، وهو مواطن الدولة، ولا تهمل فقط صاحب المنصب، بل تسقط من حساباتها بصفة خاصة موضوع مواطن الاقتصاد والمواطن العالمى (قارن فى ذلك Rawls 1971 الفصل 8 ، ويأتى بعده كل من MacIntyre 1984، Becker / Kymlicka1995، Boxx / Quinlivan، Nussbaum 1996 2000). فضلاً عن ذلك، نادرًا ما تتعاطى تلك المعالجات موضوع الكمال المؤسساتى ، أى مجتمع المواطنة، ولا توجه ثمة اهتمام لبحث قدرات واستعدادات المواطنين وفضائلهم، كما لو أن تلك الفضائل قد التصق بها نكهة التحلى بخلق غريب عن العالم (كما هو الحال على سبيل المثال عند Zöller، Meyer / Weil 2002، Möller).

واقع الأمر أن المواطن فى عالمنا الذى نحياه اليوم يمارس الأدوار الثلاثة جميعها، وغالبًا ما يدمج فى شخصه وبشكل مبسط ما تقوم بتحليله كثير من النظريات الاجتماعية ؛ فإذا ما بدأنا بمواطن الاقتصاد، نجد أنه رغم تسجيل نسبة بطالة عالية ، إلا أن غالبية المواطنين يقتاتون معاش حياتهم بأنفسهم. وهم كمواطنى دولة يؤثرون على القواعد الإطارية السياسية للاقتصاد. كما أن كلاً من الاقتصاد والسياسة متشابكان منذ أمد بعيد على المستوى الكونى، دون وجوب للتخلى لهذا السبب عن دورهما المستقر على المستوى الإقليمى ؛ بل على النقيض من ذلك ... فالعولمة تحديداً بوصفها فى بداياتها غالبًا بأنها نظرية توحيد كونية، لم تبلغ غاية توقعاتها إلا بدرجة محدودة للغاية ، فضلاً عن أن هناك عوامل إقليمية، بل ومحلية إلى حد ما، تلعب دوراً فى الاقتصاد ذاته، وأيضًا فى العلم، كما هى على أى حال فى السياسة والثقافة. كل ذلك يدعم نظريتى ويقيم الدليل على قولنا بأنه رغم وجود إطار معولم للحضارة ، إلا

أنه لم يتبلور عن ذلك حضارة متجانسة على مستوى العالم (انظر ما سيأتى فى هذا الكتاب تحت رقم 12.1 ، وما كتبه هوفه Höffe قبل ذلك عام 2002 ،الفصل، I. 10).

من المعروف أن بلاد اليونان، لاسيما أثينا، قد قدمت للسياسة نموذجًا يُعد مختبراً فريداً على مستوى تاريخ العالم. ففيها توخت الممارسة العملية للسياسة أن تخطو بالنظرية إلى الأمام: على سبيل المثال نجد مسرحية الأورستايا "Orestie" لاسكيلوس قد نقلت إلى المسرح فكرة التحول من الأخذ بالثأر إلى المحاكمة العلنية التى طبقت فى الواقع منذ عهد بعيد. كما أن فكرة الأخذ بنظام ديمقراطى على عهد سولون وكليستنيز قد سبقت زمانيًا الفلسفة السياسية عند أفلاطون وأرسطو. فإذا ما تطلعنا بأبصارنا إلى الفلسفة فقط ، كما يحدث غالبًا، فإن ما يلفت أنظارنا بشأن موضوع المواطن وجود تناقض على وجهتين مع الوقت الراهن (انظر بصدد موضوع الديمقراطية الأثينية Bleicken 1995 ،Hansen 1995 ، Pabst 2003).

التناقض الأول: بينما يتزايد تضييق مجال الفلسفة السياسية فى العصر الحديث ليصبح مقصوراً على دائرة مؤسسات ونظم اجتماعية ، نجد أن كلاً من أرسطو وأفلاطون (إذا ما أخذنا فى اعتبارنا ما أورده فى محاورتيه "السياسى Politeia" و "القوانين Nomoi") قد توصلا بدرجة تكاد تكون من البديهيات عندهما إلى نظرية ثنائية فى السياسة ، وهى نظرية تسرى على الأفراد وعلى المؤسسات على حد سواء. بل إن الأمر عند أرسطو يبلغ حد تضافرخيوط النظرية الخاصة بالأفراد ،أى علم الأخلاق، والنظرية الخاصة بالدساتير والمؤسسات، أى السياسة، مع بعضها البعض. كما أن الفضيلة الكاملة للشخصية، العدل العام، تضع سعادة الجماعة السياسية هدفا لها (الأخلاق النيقوماخية ، V 3)، ولكن لم تنأ تلك السعادة الخاصة بالجماعة السياسية عن سعادة الأفراد. كما أن أى رجل ناجح فى ميدانه الشخصى لا يعتبر قدوة ولا يحتذى به كمثل أعلى للفضيلة النابهة المسئولة عن الحياة السعيدة ، أى النبوغ ، بل يؤخذ بنموذج السياسى المستقل، بركليس (8 b 4 ، II ، VI 5).

ووفقًا لرؤية اعتراضية منتشرة فإن حتمية فضائل الحكام والمواطنين من الأشياء التى ترتبط بخصائص العصور الحضارية الأولى ، ولذلك تخطاها العصر الحديث وألقى بها وراء ظهره. وثمة نظرة فى تاريخ أثينا يضعف من شأن هذا الاعتراض. فبينما التمس سولون على وجه التحديد باصلاحاته الارتقاء بالوعى السياسى والنهوض بأخلاق المواطنين، نجد الإصلاحات اللاحقة تنشغل على وجه الخصوص بفكرة المساواة أمام القانون ، أى بإيجاد نظام لمساواة صارمة لاتعرف الاستثناءات: فمن خلال شبكة مؤسسات ينبغى الحيلولة دون نشوب سيادات شخصية وتكتلات سياسية، كما ينبغى العمل على سيادة القانون والعدالة وضمان تفعيلهما وقصرهما فى أغلب الأحوال على حيزمؤسساتى. ورغم ذلك نادراً ما يلتفت أحدنا إلى أن أفلاطون وأرسطو قد أقاما قواعد نظريتهما، التى لم تؤكد على الجانب المؤسساتى فقط ، بل أيضًا على الجانب الفردى ، على أساس مواجهة مواطن الضعف التى تنشب عند التأكيد على ضمان مؤسساتى فقط ، وهو ما جعل نظريتهما الثنائية فى السياسة تتسم بالعصرية والحالية فى ذات الوقت.

التناقض الثانى: يبدو أن التأثير المكانى الذى ظهر فيه فكر كل من أفلاطون وأرسطو ، أثينا ، يتمثل فيه أفضل الشروط من أجل إرساء نظرية مواطنة شاملة ومؤكدة على قيام المواطن بأدواره الثلاثة جمعاء: فالإصلاحات السياسية التى قام بها كل من سولون وكليسثنيز قد فتحت مجالاً عظيمًا للعمل أمام مواطن الدولة، كما أن الاقتصاد حقق لأثينا ازدهاراً فى جميع الميادين ، شمل أيضًا الجانب الثقافى. وقد عنيت المدينة المهيمنة فى عصرها الذهبى بإقامة علاقات دولية على هيئة معاهدات فى بنود، ليس فقط مع كيانات مجتمعية يونانية أخرى، بل امتدت روابطها أيضًا إلى بلاد فارس وقرطاجة على وجه التحديد، ورغم ذلك حدث تضييق تمثل فى شقين. ففى نظرية أرسطو ، وهى المرجع بصدد الدستور الشرعى، كان المواطن مواطن دولة بدرجة أكثر شمولاً وأكثر حدة عن اليوم، ولكنه فى مقابل ذلك كان يدفع الثمن ؛ فهو نادرا ما كان مواطنًا اقتصاديًا ، ولم يكن مطلقًا مواطنًا عالميًا.

لا شك أن الأنثروبولوجيا السياسية عند أفلاطون (على سبيل المثال "السياسى" 372 - 369 II) وعند أرسطو (كتاب "السياسة"2 I) تقر بعدم الاستغناء عن التدبير الاقتصادى للحياة، إلا أنها نفت ذلك إلى عالم (البقاء فى) الحياة المجردة ((zèn، ولم يتحصل على مكان له فى الحياة الخيرة، الناجحة السعيدة (eu zèn ؛ انظر الفصل I. 2) هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى كانت أثينا على الصعيد "الدولى" قوة متوسطية ضاربة ، بلغت من الجانب الثقافى بما يشبه قوة عالمية كاملة. رغم ذلك لم يقصر أى من أفلاطون أو أرسطو وجود مواطن الدولة القومى ، وربما أيضًا وجوده المفعم بالشعور الوطنى ، أى دورالمواطن السياسى، على كينونة المواطن العالمى، أى على دور المواطنين أو المواطن السياسى- العالمى، أو الكوزمو- بوليتانى. كما أن فلسفتهما السياسية لم تتناول ذات مرة بوضوح الجماعة فى إطار الحركة الهيلينية، على الرغم من أنها كانت فى حكم الضرورة، سواء من أجل بقاء دولة المدينة الفردية قيد الحياة، خاصة بالنظر إلى الخطر المحدق بها من جهة بلاد فارس، أو من أجل تحقيق الحياة الناجحة، أى من أجل التماسك والترابط الدينى والثقافى اللغوى والتشريعى، بل لم ينظر بعين الاعتبار لوجود مواطنة فى تصنيف سياسى: كأن يكون هناك - بإجراء مسبق لقيام دول اتحادية بداخل بلاد اليونان فيما بعد - مواطن من المرتبة الأولى يونانى أو إسبرطى، وثانٍ من المرتبة الثانية يونانى، وثالث فى إطار علاقات اقتصادية وأيضًا ثقافية مع شعوب أخرى. ونتيجة لذلك بدأت سهام النقد توجه إلى الحركة الإقليمية المتطرفة التى قام بها اليونانيون لتعزيز مصالحهم خارج نطاق الفكر السياسى: فنرى هيراقليط يستشهد بذاك النظام العالمى ، والسوفسطائى أنتيفون يعتمد على عوامل مشتركة بيولوجية، أما ديموقريط فيستند إلى العقل البشرى كقسط عام بين البشر، يهتدى به الإنسان فى كل مكان فى الأرض إلى الوجهة الصحيحة (قارن فى ذلك HOffe 2002، الفصل I.I. 8).

ويمكن لنا أن نعمم هذا الشأن باكتراث وحذر: يكاد مثل هذا الأمر يتماثل مع جميع الكيانات المجتمعية ذات جوار لآخرين ويتحتم عليها بشكل من أشكال الضرورة عقد أواصر الصلات معهم، ثم يعيشون فى تعاون وتنافس مع بعضهم البعض، تارة فى

سلام ووئام ، وتارة فى تشاجر وعراك. ولهذا فكلا البعدين المهملين من جانب اليونانيين لهما جذور أنثروبولوجية: مواطن الاقتصاد، لأن الإنسان يتحتم عليه أن يسعى فى الأرض ليلتمس الوسائل التى تحقق له إشباع حاجته، والمواطن العالمى ، لا مفر له لأى سبب من الأسباب ، سواء اقتصادى أو سياسى، فى أن يتوخى الحرص على أن يكون له اتصال بجيرانه. فى مقابل ذلك نجد أن لب الحجة التى يقوم عليها منطق أفكارأرسطو من أجل الجذور الأنثروبولوجية للبعد الوسطى لا زالت قائمة ولها فعاليتها مع طبيعة الإنسان السياسية (كتاب "السياسة" 2 I) دون ارتباط بحضارة وعصر ما: فالإنسان سياسى بطبعه ، إذا أردنا التعبير بمفهوم متواضع، لأنه سواء رجل أو امرأة معول بفطرته على الحياة المعيشية الجماعية، كما أن حاله كذلك فى تدبيره أمور اقتصاد معيشته، وفى علاقته مع وجود أطفال ووالدين. وهو سياسى بالمفهوم الكامل لمعنى الكلمة من خلال اهتمامه بالحياة الطيبة الخيرة، لأنه ليس بإمكانه أن يدير شئونها إلا فى جماعة يحكمها شرعية.

والدراسة التالية تستوحى خيوط أفكارها من التناقض الأول للتناقضين السابقين، كما أنها تكمل النظرية الخاصة بأى مؤسسات ونظم ذات صلة بنظرية المواطن ومجتمع المواطنة، ولكن فى شكلها الحالى، وليس فى هيئتها التى كانت عليها فى العصور القديمة. إلا أنها على الجانب الآخر لذلك ترى فى التناقض الثانى أنه غير مكتمل فى موضوعه: إن المواطن فى الأساس مواطن دولة، وليس مواطن اقتصاد، أو على أقل تقدير مفطوراً على أن يكون مواطناً عالمياً.

قد يعتبر البعض البعد الثالث بمثابة يوتوبيا، إلا أنه فى حقيقة الأمر واقع معاش منذ قديم الأزل، ولا يقدم الدليل على ذلك فقط وجود اللاعبين العالميين المألوفين على الساحة العالمية ، ولا من خلال مستشارى المشروعات الكبرى والمدراء القمم بها، ولكن أيضاً من خلال ساسة وعلماء وفنانين "يتنافسون" فى سرعة الطائرات النفاثة، أو من خلال مقاولين وسطاء يمدون سوقاً عالمياً بفضل استحكامهم الإقليمى؛ بل إننا نرى فى

بدوى ينحدر إلى قبائل التوا والجلزان والتشيناج لشعب التركمان تجسيداً لوجود المواطن فى أبعاده الثلاثة: فى أوقات تواجد ألمانيا الشرقية قدم إلى مدينة ليبسيج ليتخصص فى دراسة علوم اللغة الألمانية، ثم اكتسب فيما بعد قوت حياته من عمله مترجمًا وصحافيا ومدرسًا جامعيًا وأخيرًا ككاتب. ليس هذا فحسب، بل كان يقوم بالصرف على عملية كبرى لتغيير مقر إقامة قبيلته، على عودة مليئة بالمغامرات لشعبه إلى مناطقهم الجغرافية التى ترجع أصولهم إليها (تشيناج 1999). علاوة على ذلك هو مواطن – "دولة" بصفته زعيمًا لقومه، بل فى مهمة ذات قدر عظيم. وهو بصفته كاتبًا بلغة ألمانية، وأستاذًا للألمانية بإحدى جامعات منغوليا، وزعيمًا فى مهمة تتخطى الحدود، مواطن عالمى فى نهاية الأمر، ليس فقط بحس ما يستشعره مواطن كوزموبوليتانى، بل إضافة لذلك بما تحمله بطاقة هويته من حياة خاض تجاربها. وهو، على النقيض من جموع غفيرة لمواطنين عالميين فى تلك الآونة، لم يعش فى قارات متنوعة فحسب، بل يعيش فى عصور مختلفة: "حين تطأ قدماى أرض أوربا، فإننى أكون قد حلقت فى السماء سبع ساعات شمسية، هى بمثابة العتبة التى يتعين علىَ أن أخطوها، حين أخرج من عباءة المجتمع الأصلى الذى لا يزال يعيش فيه بنو وطنى، إلى ما انتهى إليه القرن العشرون فى مسيرته" (شينك/تشيناج 8 ، Schenk/Tschinag 1998)، وإن كان المواطن الطبيعى المألوف لدينا لا يحيا هو الآخر بشكل مدهش للغاية فى البعد الثالث، إلا أنه منظور ومدرك لتجاربه بدرجة كافية: فقد أسهم كل من التضافر الاقتصادى والسياسى على السواء فى وضع وجود مواطن الاقتصاد ومواطن الدولة فى علاقات ترابطية عالمية، تلاحمت خطوطها بدرجة مذهلة من خلال صناعة السياحة وتدويل نظم التعليم والتأهيل على وجه التحديد، ثم من خلال دور الثقافة والميديا.

وهذه الدراسة تخوض مجال بحث موضوعاتها مستعينة بحوامل عدسات تبادلية. وحتى يمكن التقاط ساحة موضوعها المتسع ووضعه فى مجال إبصار، فقد ثبتت مجال إحدى حواملها على زاوية منفرجة لا تدخل بها إلى جميع التفاصيل فيها بشىء من

الموضوعية بدرجة واحدة، ولكنها تقترب من آن لآخر بعدسة تقرب الأشياء البعيدة ، وذلك بتقديم نماذج لبعض وجهات النظر أو لبعض المجالات ذات الصلة. لذا نبدأ بالبعد الأساسى من حيث المعيارية، وهو البورجوازى، حيث إنه تتحقق فيه الشروط المادية والمالية للكيان المجتمعى، تارة بصفته مواطنًا اقتصاديًا معتاداً عليه، وتارة بصفته صاحب أعمال ومشروعات (الجزء الأول). إلا أن الدور الأول الذى يلعبه ليس هو المسئول فقط عن غاية البقاء فى الوجود. فعلى النقيض من الفصل الماركسى لمملكة الضرورة عن مملكة الحرية، تنفتح بالفعل أعين مواطن الاقتصاد على الحياة الخيرة. من هنا لا نجد على سبيل المثال وجود انفصال لمجال العمل عن مجال عملية الاتصال والتفاعل، بل هناك ترابط معه فى صور متعددة ، وبالتالى مع عالم تحقيق الذات والاحترام المتبادل.

أما البعد الثانى المتعلق بمواطن الدولة أو الـ Citoyen، فهو لا شك أنه مسئول عن الحياة الخيرة، ولكنه فى جوهره مسئول فقط عن قواعدهاالإطارية الخاصة بها (الجزء الثانى). وهنا نسوق حجتنا من أجل اتساع نطاق مشاركة المواطنين استناداً إلى مجتمع مواطنة على درجة عالية من التقدم، ومن خلال عناصر أساسية لديمقراطية مباشرة. علاوة على ذلك نقدم فضائل مواطنة وقيماً تهدف إلى نظام تعليم ديمقراطى. وأما الحاجة المتزايدة حتى الآن للقيام بفعل معولم، فهى من شأنها أن تجعل فى نهاية الأمر من الدور الثالث، أى دور المواطن العالمى أو الكوزموبوليتانى، ضرورة ملحة، وأكرر أن هذا الأمر لا يعد عنصراً اختيارياً أو بديلاً، بل ننظر إليه بصفته مكملاً النظرية (الجزء الثالث). وهذه النظرة التطلعية فى الموضوع ترسم خطوطًا عريضة لمهمة على درجة بالغة الأهمية للعولمة، إلا أنها من منظور الفلسفة السياسية هناك رغبة لإزاحة مكانتها إلى الخلفية، نظراً لأنها تقر بالوجود (ثلاثى الأبعاد) للمواطن ، وهى فى الوقت ذاته فى تصاعد متزايد. إنه مجال علم وبحث علمى، نبينه ونوضحه فى كتابنا هذا مصحوباً بنماذج تستند إلى العلوم الإنسانية (الجزء الرابع).

والدراسة التى نقدمها تتوخى من حيث المنهجية الربط بين رؤى ثلاث مع بعضها البعض: الأنثروبولوجيا مع الأخلاق، ثم مع تشخيص واقعى تخصصى وآخر عصرى. كما أننا سنشرع فى إكمال ما تم تقديم تفسير له على أسس الفكرالأنثروبولوجى ، وتحديداً بأفكار علم أخلاق معيارى. وبالإضافة لما سبق سنجول فى الواقع الاجتماعى والسياسى. ولتحقيق هذا الغرض نستنير بآراء كل علم من العلوم ذات الشأن بالموضوع ، لاسيما علوم الاقتصاد والسياسة والقانون (الدولى)، ولا نغفل أيضًا فى هذا الإطار عن استجلاء انعكاس تجربة حياتية ومعاشة فى الأدب (الجميل).

وانطلاقًا من أننا بصدد إسهام فى مجال علم أخلاق عملى وسياسى على جانب كبير من الأهمية، فإن هذه الدراسة تقدم تأملات فكرية مكملة لما يحويه من أفكار أساسية ،وهى تدور حول قضايا نعيشها اليوم وتطرح نفسها دائمًا على الساحة، مثل: هل تتطلب وظيفة أحد المدراء أداء قسم أبقراطى؟، وهل ينبغى ربط الديمقراطية التمثيلية بديمقراطية مباشرة؟، وماذا يعنى التسامح بشأن النزاع القائم بشأن غطاء الرأس أو الحجاب؟، وهل تعد تركيا بالفعل أوربية؟، سيادة الولايات المتحدة الأمريكية أم نظام عادل لقانون عالمى؟. ولقد استعرضت جزءًا من هذه التأملات الفكرية فى محاضرات ألقيتها بالتحديد فى "البرنامج الفلسفى لتأهيل القيادات" الخاص بمعهد بحوث الفلسفة بمدينة هانوفر، كما نشرت جزء آخر منها فى صحف غير محلية. وإننى لأتوجه بالشكر فى هذا الشأن إلى الطلاب والمستمعين إليها، وإلى زملائى المعاونين لى فى هذا المجال وهم على الدوام فى أعلى درجات التعاون والتعهد والالتزام كما تعودت ذلك منهم ، وأخص بالشكر منهم فى هذا الكتاب السادة ديرك برانتل (ماجستير الفلسفة)، و رومان آيسله ، و الدكتور فولفجانج شرودر. كما أتوجه بالشكر إلى هيئة فريتس تيسن على تقديمها الدعم المالى لمشروع الدراسة.

توبنجن ، يونيو 2004

الفصل الأول

مُواطن الاقتصاد

من المثير للدهشة معرفتنا بأن للاقتصاد قاعدة أنثروبولوجية، وهى لهذا السبب تلعب دوراً مهماً فى جميع الحضارات والعصور. رغم ذلك نادراً ما تحتل فى الفلسفة مرتبة تليق بها كأحد المفاهيم الأساسية. وهذا المسلك يشبه ما يحدث إزاء العمل. فبينما نجده قد بلغ عند آدم سميث وهيجل وماركس شأناً عالياً فى الفكر الفلسفى، لايزال أثره ممتداً وحاضراً فى الماركسية الغربية حتى اليوم، إلا أنه هو ذاته لم يظفر فى التراث بمكانة تليق به كأحد المفاهيم الأساسية. ونحن إذ نواجه ذلك، نرده بادئ ذى بدء – مع شيء من التوسع فى موضوعه – إلى علم الأخلاق الاجتماعى المألوف بطرح سؤال استفهامى على النحو التالى: هل يعنى أداء مواطن الاقتصاد العادى لنشاط ما – لعمل – مجرد بذل جهد فقط ؟ وهل بذله لذلك النشاط لا يقدم له أيضاً فرصاً هائلة على طريق تحقيق ذاته ، بما فى ذلك احترامه لنفسه واحترام الآخرين له، بحيث ينبغى إدراج مجال هذا الأداء تحت سماء مملكتين، سواء مملكة الضرورة أو مملكة الحرية على حد سواء؟ (الفصل 2).

من ثم يأتى اهتمامنا بموضوع مواطن الاقتصاد، وهو أمر اعتادت كل من الفلسفة السياسية وعلم الأخلاق الاجتماعى على طيه بالكامل فى بحر النسيان. بعد ذلك نوجه عنايتنا لموضوع "المواطن الاقتصادى الكامل" ، وأقصد به ذلك المواطن الذى لا يتولى أمر الجانب الاقتصادى فحسب، بل من الممكن أيضاً أن يكون راعياً لمشروعات علمية وثقافية: هل ما يحفز هذا المواطن هو فقط سعيه لتحقيق نفع ربحى، أم أن طبيعة أخلاقيات مهنته لا يمتد مداها أيضاً إلى مملكة تحقيق الذات؟ (الفصل 3).

ثم يلى هذا وذاك تأملات فكرية لكلمة ساحرة فى السياسة، ألا وهى العدالة الاجتماعية، وهى كثيرًا ما يستشهد بها ، ولكن نادرًا ما تتحقق وينعكس أثرها بشكل جوهرى: هل سيظل فهم مدلولها الأبوى الخاضع لسلطة الدولة - وهو المفهوم المنتشر فى كل مكان - باقيًا على عهده دون تغير تجاه المفهوم الأصلى الحقيقى لكلمة عدالة؟ (الفصل 4).

فى نهاية عرضنا نختم حديثنا بموضوع خاص، يقع فى مجال تقاطعى لموضوعات ثلاثة أخرى ... موضوع عدالة الأجور(الفصل 5).

2 مسئولية الذات وتحقيق الذات: العمل

يحلو لمن هم معنيون بالفضائل والأخلاق مشاركتهم لوجهة النظر التى تمثلها إحدى شخصيات مسرحية الأديب جورج بوشنر "ليونس ولينا" ، حيث تقول: "هناك فقط ثلاثة أشكال لأن يتحصل الإنسان من خلالها على مال بأسلوب إنسانى: أن يجده، أو أن يكسبه فى اليانصيب، أو أن يرثه". إلا أن فاليرو يرى بديلاً عن كل هذا، فيقول: "أو أن يسرقه باسم الرب، إذا توفرت لديه المهارة فى ألا يتحلى ببذرة ضمير" (الفصل الأول ، المشهد الأول). وبوشنر كان على حق حين احتفظ بوجهة النظر تلك بغرض تأليف ملهاة والتى هى عند فاليرو إضافة لما سبق تشير بأصابعها إلى أمارات أرض تنابلة السلطان[1]. ذلك لأن البديل الطبيعى عن هذا وذاك - والإنسانى بحق فى

---

(1) تنتهى ملهاة بوشنر "ليونس ولينا" بتقديم فاليرو تصورًا ليوتوبيا بالمعنى الحرفى للا مكان: "وأما أنا فسوف أصبح وزيرًا ، وسأصدر مرسومًا يقضى بأن كل من تتشقق كفاه من العمل يوضع تحت الوصاية؛ وكل من يمرض نتيجة الإجهاد فى العمل يضع نفسه من الناحية الجنائية موضع العقاب؛ وكل من يفتخر بأنه يأكل عيشه من عرق جبينه يعلن على الملأ أنه مجنون وأنه خطر على المجتمع البشرى ؛ ثم نرقد فى الظل وندعو الله أن يرزقنا ما كارونه ، وليمونًا أصفر ، وتينًا ، كما نتوسل إليه أن يهبنا حناجر موسيقية ، وأجسامًا كلاسيكية ، وديانة مريحة!!" (الفصل الثالث، المشهد الرابع - نقلا عن ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، سلسلة المسرح العالمى/ 1965) .

ذات الوقت ، غائب.. ألا وهو العمل .. وهو البديل المنصوص على أسبابه فى بنود قيام مجتمع إنسانى له كرامته.

2.1 العمل بديلا عن الراحة

غالبًا ما يكشف لنا تاريخ المفردات اللفظية عن تاريخ مكثف لموضوع تخصص الأشياء : عبر الدلالة الأصلية والدلالة الجذرية يسيح كل منا فى رحلة غوص فى دلالة الكلمة قبل تدوينها وإلى تاريخها المبكر ، ثم عبر ما يطرأ على دلالتها من تغيرات، نصل إلى التاريخ اللاحق لموضوع تخصصها. والمعنى الدلالى لكلمة "عمل" يعود إلى أصل جذرى مشترك فى اللغة الجرمانية القديمة ذات قرابة من الأصل السلافى "robota" والأصل اللاتينى "-orbho"، والذى يعنى أداء فعل ملفت للأنظار وفقًا لنوعيته والمكلف بأدائه: العمل البدنى الشاق لأحد الأطفال اليتامى المحددين للقيام بذلك العمل بأجر، نظرًا لأنه يتيم ، ولا يجد شخصًا آخر يعينه على معاش حياته.

فيما بعد تراجعت صفة "اليتيم" عن مصاحبة دلالة الكلمة، بينما ظل يتردد لفترة طويلة صدى وجود العمل التعاقدى بأجر ، وذلك على نحو ما يتصف به أحد العمال بأنه أجير يومى، أو حين نصف الشخص الذى يستخدم بالمنزل أو فى الزراعة أو الصناعة بأنه خادم. على نحو يشبه ذلك عنى زمنًا طويلاً بكلمة "عمل" أداء عمل بدنى شاق، كما قصد بها تلك المشقة والعبء، وربما دلت أيضًا على ضيق ذات اليد والكد والعناء، وهى دلالات تترك صدى لها فى الكلمة اليونانية "ponos" ، واللاتينية "labor" (وإن كان هناك مدلول إيجابى فى أصل كلمة "industria": وهى تعنى عملاً واجتهادًا)، وكذلك فى الإنجليزية فى كلمة "labour". فضلاً عن ذلك فهى دلالات تذكرنا بالكلمة التى وردت فى سفر التكوين "بعرق وجهك تأكل خبزًا" (التكوين 3.19). أما فى حالة الفعل "يعمل"، وأكثر من ذلك فى حالة الكلمات المركبة معها مثل "مكتب العمل" و "سوق العمل" و "اللاعمل أو البطالة"، نجد أن بذل الجهد يتقهقر إلى الوراء لصالح الغاية من العمل، وهو أن يحصل الإنسان على قوت حياته.

وقد توصلت لغات أخرى إلى كلمات خاصة بها من أجل إيجاد مرادف ثان للتعبيرالألماني بكلمة "عمل". فكلمات مثل إنجاز أو شغل التى انبثقت من دلالة كلمة "أداء نشاط أو عمل" ، تعنى على سبيل الذكر فى اليونانية "ergon" ، وفى اللاتينية "factum" (التى جاءت من كلمة "facere")، وفيها أيضًا كلمة "opus"، كما نجد فى الإنجليزية كلمة "work". هنا تعنى كلمة "عمل" أيضًا الإنتاج الذى لا يكون بحكم الضرورة فى خدمة الإنسان وإعانته على معاش حياته أونفقاته المعيشية، بل يؤدى به أيضًا إلى الشهرة التى تدوم قرونًا من الزمان بجميع الأشكال والألوان، كما يتحقق ذلك عند أدباء الكلاسيكية. هنا يتحرر العمل فى نفس الوقت من مهمته الأنثروبولوجية الأساسية، ويشير إلى ما تتطلع إليه أى نظرة شديدة القرب من الاقتصاد: وهو أن أداء أى عمل يؤمَن أولاً فقط الحياة البسيطة، أى يضمن البقاء قيد الحياة، ويمكن فيما بعد أن يفتح المجال أمام الحياة اللطيفة المّرضية ، وربما أمام الحياة الخيرة.

رغم هذا ظل الانفتاح عهداً طويلاً غريبًا على الفلسفة (ولا ينبغى أن ننسى أن اليونانيين ليس لديهم مفهوم للعمل، كما أنه لم يتنامَ إلى إدراكهم أن العمل يُعد عنصراً حضاريًا جوهريًا؛ انظر Meier 2003). فعند تقييم أرسطو المعيارى لأشكال الحياة الأساسية على سبيل المثال، جاء تقديره لحياة التاجر (bios chrèmatist?s) سلبيًا للغاية (الأخلاق النيقوماخية، 13 ؛ انظر تفصيلاً الفصل 3.30). ولا شك أن حجته لم تكن خاطئة، حين قال بأن من يجعل الثراء هدفًا منشوداً على الإطلاق، فقد عكس الوسيلة إلى غاية؛ إلا أنه أغفل الجوانب الإيجابية، سواء من الجانب الشخصى مثل معنى الكسب والمجهود الذى يقف وراءه، والعمل الخلاق، أو من الجانب السياسى مثل تمويل المهام والمصالح العامة التى تتحصل تارة عن طريق رسوم مفروضة أو ضرائب، وتارة أخرى عن طريق أعمال خيرية ورعاية مالية حرة من القادرين. وقديماً تطلب دفع أجر ممارسة العمل السياسى وحده مبالغ طائلة، إلا أنه كان يوضع فى الحسبان أن ما يدفع من أموال لأجل التردد المنتظم لزيارة مجلس التجمع الشعبوى يكفى للصرف على نفقة معيشة فردين من الكبار وطفلين (Pabst 2003 .94).

ولا شك أن فضيلة الجود والكرم (megalopsychia: IV 6 - 4) قد ظهرت فى قائمة الفضائل الأخلاقية عند أرسطو، والتى يرجع إليها الفضل فى تمويل أغراض متعددة، مثل هدايا مقدسة، وعروض مسرح ، وسفينة حربية، بل عن طريقها يصل الأمر لحد الصرف على إطعام دولة المدينة بأكملها. ورغم ذلك لم تظهر شروط ترتبط بالقدرة فى أن تحصل المبالغ الكبرى لزامًا من خلال ممارسة تجارة دولية مثلا. ورغم أنه لا توجد حياة جيدة (خيرة) دون وجود الحياة البسيطة، إلا أن أرسطو لم يفصل فقط بين دورين، بل أيضًا بين فريقين من السكان: المواطن بالمفهوم الكامل الذى يوطئ ذاته فى راحة السياسة أو الفلسفة أو العلم من ناحية، و "العاملون الكادحون" من العبيد والأجراء والحرفيين والتجار من ناحية أخرى (كتاب "السياسة" III 5). أما وإن الواقع كان يبدو شيئًا آخر إلى حد ما، وأن الفلاحين على سبيل المثال كان لا يتحتم عليهم فقط أن يفلحوا الأرض، بل يخدمون أيضًا فى الجندية ، وأنهم فوق هذا وذاك يتعين عليهم أن يلموا بأمور السياسة ويلتزمون بها مجتمعيًا، فذلك ما لا يخص هذا الموضوع. ونظرًا لأن اليونانيين لم يصل إلى علمهم مفهوم بخصوص اتخاذ "يوم أحد" أجازة أسبوعية، كما لم يعرفوا معنى الأجازة، فربما يكون ذلك سببًا فى أنهم اتخذوا الوقت الذى كانوا يقضونه فى التجمع الشعبوى بمثابة ما يشبه اليوم بالتوقف أو الانقطاع عن العمل. والمعنى الذى نخرج به من ذلك: أن الوقت الذى نقضيه اليوم بغية إقامة صلاة أو قداس دينى، أو نكرسه لغرض ممارسة نشاط رياضى بملعب أو لمشاهدة التلفاز، هذا الوقت كان يعادل فى زمن الحضارات الأولى زيارة مجلس التجمع الشعبوى.

وبينما نجد اليوم المواطن يتولى عادة تدبير أمر مأكله ومشربه بنفسه ، لم يتضح لنا، سواء عند أفلاطون أو عند أرسطو من خلال سيرة ذاتية، كيف كانوا يدبرون أمر معاش حياتهم، حتى ولو كانت الإجابة على أقل تقدير عند أفلاطون فى بساطة هى: أن سليل الطبقة الأرستقراطية الثرية بأثينا يعيش من موفور نعيم أصله ونسبه، ولذا كان

من غير العدل أن يتغامز ويسخر حين يتلقى السوفسطائيون مالاً يكفل لهم معاش حياتهم كمعلمين رحل مدفوعى الأجر(.Hippias maior c ff 282 محاورة "السياسى" VI 493 a)، وهو أمر بمفهوم نظرتنا له اليوم يضع صاحبه محل إجلال مطلق. من ناحية أخرى كان كوبرنيكوس يتحصل على إعانة كنسية بصفته عضواً بهيئة الكهان ، كما كان جاليليو فى بيزا يتلقى دعماً بصفته حائزًاعلى درجة أستاذية معطلة.

ومن الأمور المميزة التى تعود بجذورها إلى عصور الحضارات الأولى (اليونانية - الرومانية) ذلك التفريق بين الأعمال الحرة[1] (opera libera) وما يقوم به العبيد والخدم من أعمال (opera servilia)، ففى حالة النوع الأول ينظر لحرية الإنسان من وجوه ثلاثة: إن العمل لا يخدم غايات أجنبية، بل يحمل غايته فى ذاته، ويعنى بذلك الممارسة العملية. وثانيًا نظراً لأن تلك الحرية ذات فعل نظرى، أى حرية بنيوية ، لا يستحق إسنادها لغير رجل حر. وثالثًا، وهذا من منظور اجتماعى، أن الفرد يعيش من أجل ذاته، وليس من أجل شخص آخر. وأما فى حالة العمل البدنى ، وهو عبارة عن إنتاج أو صنع شىء بالنظر إليه من حيث العلاقة البنيوية، فإن ما يبتغيه المرء منه فى مقابل ما سبق هو تحقيق غاية تقع فى المحيط الخارجى، ويخضع لأحد الأسياد، كما يخضع بشكل أو بآخر للطبيعة التى يتحتم التعامل معها.

2.2 تقييم أخلاقى

منذ عهد بعيد تبخرت فى واقع الحياة عملية فصل مملكة الضرورة (جوهر احتياج، حياة بسيطة، عمل)، والتى امتد أثرها حتى العصر الحديث، عن مملكة الحرية

---

(1) فى فترة العصور الوسطى تألفت " الفنون الحرة" السبعة ، والتى يطلق عليها "**artes liberales**"، من قواعد اللغة (والتى لم يطرأ عليها كثير من التحديث، وهى خاصة بلغة أم ولغات أجنبية، وتشتمل الأدب وعلم اللغة أو علم النحو والصرف)، وعلم البلاغة (فن إدارة الحديث وإرشاد الإنسان)، وعلم المنطق الجدلى (ويضم علم الأخلاق وعلوم السياسة)، ثم علم الحساب، والهندسة ، والموسيقى (ونكمل ذلك بالفن التشكيلى)، وأخيراً علم الفلك (وفى العموم العلوم الطبيعية).

("جوهر فكرى" ، حياة خيرة ، راحة)، وأصبح من المألوف للمواطن الذى يعيش فى وقتنا الحاضر أن يؤدى دورين؛ فمهمته صارت لا تقتصر فقط على "الدور الأصيل" للمستقل السياسى ، الذى كان يؤديه مواطن المدينة Citoyen، بل يؤدى أيضًا المهمة البسيطة للمواطن البورجوازى (Bourgeois هنا بالمعنى الواسع الذى يحوى أيضًا مستخدمين وعمالاً). وهنا تتجلى أهمية وجود مقياس مرتفع من التوجه نحو ديمقراطية اقتصادية واجتماعية، يكون الأساس فيها أشبه بوجود ثورة فى إعادة تقدير القيم. لقد كانت بلاد اليونان من وجهة نظر تقدير القيم مجتمع (راحة) scholè؛ وفى المقابل يعيش الإنسان اليوم فى مجتمع عامل، وذلك لأن مسئولية الذات التى عرفت الديمقراطية طريقًا لها تفتح الباب أمام كل مواطن لفرص من أجل تحقيق الذات تتضمنها معظم ملامح العمل فى الوقت الراهن. فالمكانة الأدبية، وأيضًا إلى حد بعيد الدخل، يرتبط كل منهما فى الأساس بنوع ومرتبة العمل (والعمل المهنى).

ويأتى التغير الجوهرى المتعلق بهذا الشأن فى أعقاب مسيرة تطور أطول زمنًا، لم تكتمل دائرتها بعد حتى وقت متأخر من العصر الحديث، كما يشهد بذلك أدب فترة بدايات القرن التاسع عشر. فى رواية جين أوستن "إحساس ومشاعر Sense and Sensibility (1811)"، والتى تتحدث عن الطبقة الوسطى الريفية والنبيل الصغير، نجد الشاب إدوارد فيرارس لا ينكر قيمة البحث عن وظيفة، بدلاً من أن يكون "مخلوقًا لا حيلة له ولا يشغل باله بشىء"؛ إلا أنه لا يرى الأمر من البديهيات المسلم بها. وحتى بداية القرن العشرين كانت بعض الأوساط لا تنظر لشخص يسعى إلى وظيفة يجنى من ورائها مالاً، على أنه رجل رفيع القدر أو جنتلمان. (من المثير قراءة ما كتبه 2003 Bierwisch بشأن "دور العمل فى عصور وحضارات مختلفة" ؛ وانظر ما كتبه 1972 Conze بشأن تاريخ المفهوم).

والفضل فى حدوث التغير الجوهرى يرجع إلى تضافرعوامل متنوعة المشارب، منها أن الفيلسوف يستعين بالعلوم المختصة ، حينما تنضب قدرته الخاصة فى مجاله.

وأول تلك العوامل ، وهو عامل اجتماعى أخلاقى ، يكمن فى ظهور نوع جديد من التقييم، وإعلاء لقيمة العمل. وقد بدأ ذلك قبل علم أخلاق أداء العمل عند كالفن Calvin بزمن طويل. ففى العهد القديم يرتبط العمل بالنقمة والكد والتعب والمعاناة، كما أن العمل يبدو أيضًا عند هسيود Hesiod وكأنه عقاب السماء (أعمال وأيام ، البيت رقم 119 وما يليه)، ولكن أيضًا زراعة الفلاح الحر تعد بمثابة قدر إلهى للإنسان. ويشبه ذلك ما جاء فى سفر التكوين، حيث إن العمل أيضًا جزء من تكليف السماء برعاية الأرض، على أن يعود الإنسان إلى نفسه فى قداس الرب، فى السبت. أما العهد الجديد نجده يستنكر التقدير الوضيع للعمل كنظرة سائدة بين فلاسفة اليونان والرومان، ويطلب لهم أجرًا مقبولاً (على سبيل المثال إنجيل متى 10.10 ؛ وإنجيل لوقا 10.7). ووفقًا لما جاء به بولس الرسول (رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل تسالونيكى 3.10)، فإنه من لا يريد أن يشتغل فلا يأكل أيضًا. كما أن هناك نقوشًا مبكرة تعارض "الازدراء الرسمى العلنى" للعمل، نظرًا لأن المعنيين بالأمر كانوا يجاهرون بفخرهم فى إتقانهم أعمالهم الموكلة إليهم وقدراتهم الفنية. بل إن العمل بلغ درجة من درجات القدسية، كما نجد ذلك فى إحدى قواعد الرهبنة القديمة، أوبمعنى أكثر دقة: فى روح الرهبنة القديمة التى صيغت فيما بعد فى القاعدة العامة للرهبنة التى تقول ("عليك بالصلاة والعمل") ("ora et labora"). هنا اكتسب العمل نوعًا من التقديس بلغ ذروته المبكرة عند رهبان حركة الإصلاح الدينى البندكتيين: فقد تألف القسم الأعظم منهم من النبلاء، الذين تحتم عليهم آنذاك أداء ما لم تعتد عليه طبقتهم ، وهو العمل جسمانيًا. على أن الرهبان المنحدرين إلى طبقة رفيعة، وهم البطاركة، كانوا نادرا ما يقومون بأداء " خدمات متدنية". والأهم من ذلك أن الأزمات الاقتصادية والديموجرافية التى ألمت بالأوربيين فى نهاية العصور الوسطى كانت سببا فى وسم الشحاذة المتزايدة ومواجهة "اللاعمل" بنوع من تداعى الأفكار والتصورات الخاصة بالعمل وإقرانه بنعيم الحياة وتحقيق السعادة. ومع مرور القرنين السابع عشر والثامن عشر فقط اكتسب مفهوم العمل مضمونًا حديثًا له. فقد صار العمل لا يخدم على

الإطلاق مفهوم إشباع الرغبات والاحتياجات فقط، بل تحول أيضًا لأن يكون جزءًا أساسيًا لتحقيق الوجود.

وهناك مكون ثان لعناصر التغير فى قيمة العمل ينتمى إلى تاريخ علم الاجتماع والاقتصاد، كما أنه يدخل أيضًا فى إطار تاريخ التعليم، وهو أن هناك تصاعداً عظيم الشأن للقدرات المعرفية والمجتمعية الضرورية. فلا شك أن العمل كان دائما نوعًا من أداء نشاط مخطط له إلى أبعد درجات التخطيط ، واخترع الإنسان من أجله الأدوات والطرق المنهجية، كما أدخل إلى ميدانه توزيع العمل والتخصص. ورغم ذلك نجد أنه مع ظهور الطبقة الوسطى وتحول المجتمع من المرحلة الزراعية اليدوية إلى المجتمع الصناعى التقنى، ثم فيما بعد إلى مجتمع أداء الخدمات، والآن مجتمع العلم والمعرفة، ارتفعت المطالب والمتطلبات فى التعليم والتأهيل والتدريب، وهو ما يعضد ثقلها على المستوى الاجتماعى ، والسياسى أيضًا.

والعنصر الثالث

عمل على اتساع الرؤية الأولى الأخلاقية الاجتماعية إلى وجهة نظر ثانية، وهى مبدأ المساواة الذى نجد له صدى فى كلمات بولس الرسول: وحتى لا يتساوى كل واحد فى الحقوق فقط ، أى أمام القانون، بل أيضًا فى تحمله المسئولية الاقتصادية، فهو من حيث المبدأ مسئول عن نفسه إزاء معاش الحياة. وهذا يعنى أن القاعدة الأنثروبولوجية للعمل – التى تقول بأن الوسائل الخاصة بإشباع الحاجة لا تسقط من السماء إلى فيه إنسان على اعتباره كيان الاحتياج على طريقة أرض تنابلة السلطان– جعلت التعب والكد وعبء العمل بادئ ذى بدء أمرًا ضروريًا لمجموع من يعيشون فى المجتمع. إلا أن مبدأ المساواة يتعارض مع "النموذج الرسمى فى العصور الحضارية الأولى"، وهو فى واقع الأمر مجرد نموذج نبلاء "لطبقة الراحة وعدم العمل" (Veblen 1899)، أى أن هناك فريقًا يعمل فى المجتمع، وآخر فى المقابل يخلد إلى الراحة وإلى أعمال لا تتطلب

مجهودا. (واليوم يواجه مبدأ المساواة خطراً من نوع آخر: أنه بفضل ما يدفع من معونة اجتماعية سخية لا تستحق أداء أعمال بعينها ، وأن دائرة الأفراد التى يمكنها ممارستها، ينفق عليها من الآخرين عوضاً عن هؤلاء الأفراد).

ووفقًا للعنصر الرابع

فإن العمل الخاص ، جنبًا إلى جنب مع التعليم والتأهيل المصاحبين له تارة، والسابقين عليه تارة أخرى ، تتوفر لديه فرص تقود صاحبها إلى تحمل المسئولية الذاتية، كما أنها تحقق له ذاته، وهما معًا يصنعان طاقة إنسانية حقيقية. ومع شخصية مارلوف فى رواية جوزيف كونراد Joseph Conrad "قلب الظلام" (1899/1992.53)، حيث يقول: "إننى لا أحب العمل – ولا يحبه أحد – لكننى أحب ذلك الشىء الذى يكمن فى العمل، وهو أنه من الممكن أن تجد نفسك فيه".

ودون أن ننكر الفروق والاختلافات فى المهن ، وأيضًا فى المواهب ، فلا يمكن لأى شخص أن يغمره شعور مناقض للمثالية ، حين ينظر للأعمال اليدوية على أنها عذاب أليم ، فى مقابل الأعمال "الفكرية" التى تمثل غاية المتعة. وذلك بناءً على أن هناك بعض الأعمال الحرفية سهلة فى تنفيذها باليد ونجاحها مؤكد ، فى حين أننا نجد العمل الخاص بالأرشيف أو العمل بالمختبر الذى يقوم به العلماء يتطلب جهداً جهيداً، ويقع تحت درجة عالية من ضغط التنافس والعمل الخلاق المبدع ودون أن تكون النتائج مؤكدة النجاح.

وإذا نظرنا إلى بنية الفعل، فإن العمل ليس له فقط طبيعة المفهوم المضاد للممارسة العملية فى العصور الحضارية الأولى ، أى التكون والإنتاج والصنع، بل إنه بالأحرى يربط دون قيد وفقًا لفصل "سيادة وعبودية" من ظاهراتية هيجل ، التكيف والخضوع للطبيعة بنوع من الإبداع الذاتى، أى تكون وصنع تلقائى ؛ ولذلك يتحدث ماركس عما أطلق عليه التوليد الذاتى للإنسان (منشورات فلسفية – اقتصادية MEW 40.574). إلا أن الإنسان لا يرضى بأن يحقق ذاته فى تشيؤ المنتجات، بل يرغب فى أن

يتحرر مع العمل أيضا من تبعية الطبيعة ، وبطبيعة الحال فى حدود. علاوة على ذلك يجد الإنسان نفسه فى تحد ومواجهة تجاه الإجهاد والإقدام والإبداع ، وكذلك بالنسبة لإقامة جسورتعاون وتنافس. ولهذا السبب لم يعد هناك فقط وجود للفصل ما بين مملكة الضرورة ومملكة الحرية ، نظراً لأن عالم العمل قد تخلله وغمرته فرص من الحرية بدرجة عالية، كما أن عالم الحرية يتواجد جزء منه فى وقت الراحة من العمل أو وقت الفراغ (بما فى ذلك أيام الأجازات الرسمية والأجازات الخاصة بالأفراد)، فى مقابل وجوده فى عالم العمل على الأخص فى حالة وظائف مليئة بالآمال والطموحات، ولكن المعيار العالى اللازم فى وجود أداء وكفاءة مجتمعية قد تغلب على التناقض المزعوم الخاص بالعمل والتفاعل، لا سيما عملية الاتصال (هابرماس Habermas 1968).

ولنلقى نظرة على "نظرية العمل" بكتاب "رأس المال" (الكتاب I، الفصل 14) من حيث أن لها قوة تأثيرفائقة لفترة من الزمن: إن ماركس يعترف هنا بأن العمل يُعد بمثابة "عملية تتم بين الإنسان والطبيعة"، وأعتبر بحق هذا التعريف المحدد شيئا مجردا غير ملموس ، نظر لأنه يحدث "فى غير ارتباط بأشكاله التاريخية". كذلك بالنسبة لأسلوب العمل الرأسمالى الواقعى تاريخيًا يؤكد ماركس أيضًا على الربحية التى يتحتم تأتى نتائجها لصالح صاحب العمل وتترسب نتيجتها فى مزيد من العمل للعامل. إلا أن كفاء ماركس النقدية قد تقلصت بدرجة ملحوظة بسبب وجهتى نظر أخريين: الأولى قضت على ما زعمه بشأن"الطول المفرط ليوم العمل" فى ظل النظام الرأسمالى، وذلك من خلال التقصير الملحوظ منذ ذلك التاريخ لزمن العمل الأسبوعى والسنوى. والثانية استندت فى نقضها على غياب العنصرالتاريخى الآخر للنظام الرأسمالى عنده، وهو وجود السوق الحر الذى يقود إلى تحقيق أجور مرتفعة وأسعار منخفضة وأرباح محدودة نسبيًا ، وذلك وفقًا لنظرية آدم سميث (انظر الفصل 3.2)، وعلى النقيض من ماركس، ولهذا السبب فقد عاد ذلك على نفس العامل الأجير فى هذا العهد السابق بالخير بدرجة لا بأس بها مقارنة بمعاصريه فى ثقافات ليست غربية. وفى هذه الأثناء بدأت تأخذ رؤى التأهيل والتخصص مكان الصدارة، وهى الرؤى التى أخذت من قبل على الأكثر بنسبية العامل الرأسمالى، ورفعت بدلا من ذلك من قدر

الكفاءة التى تتضمنها عملية العمل من أجل احترام الذات واحترام من قبل الآخرين. ولعهد طويل الأمد لم يبرهن مواطن الاقتصاد على ذاته بأنها فردية مشتتة منهارة، بقدر ما أثبت على أنه شخص متداخل فى شبكة مجتمعية عالية الدرجة ، يقوم على خدمة الحياة الجماعية الناجحة ، وفى ذات الوقت يخدم الحياة الخيرة الخاصة به. إن ثمة رواية تتحدث عن عالم الاقتصاد المعولم ، يقوم بتأليفها أحد أصحاب الأعمال ، بل ويشارك فيها حكماء ممحصون، لا تسوق عقلية التهور "فى إطار صفاتها المرغوب فيها" المنصوص عليها من أجل إقامة مشروع شراكة ، بل تقيم وزنًا "لقيم موروثة، واستعداد للتعلم، وقابلية النزاع وقدرة على الإجماع، وفكر مستحدث، ومقدرة على القيادة التعاونية". وهذا الخليط بأشكاله وألوانه يستمر فى طريقه مع وجود "طاعة، واستعداد للمخاطرة، واستقامة وعفة، وحساسية، وصبر، وفضول، وإلى جانب كل ذلك كفاءة فى التداخل البينى للثقافات المختلفة" (هندلر Händler 2002.395).

وفى كل الأحوال هناك خمس وجهات نظر على أقل تقدير تلعب دوراً من أجل علم أخلاق اجتماعى للعمل: انطلاقًا من أنه يعتبر مصدراً للدخل فهو يعين على توفر معاش للحياة، ثم إنه علاوة على ذلك يساعد على إقامة حياة مقبولة، مأمونة الجانب، وربما كذلك التوصل إلى حياة سخية كريمة. ونظراً لأنه يحفز على تطوير وترقية المعارف والمهارات والقدرات، علاوة على الارتفاع بمستوى القدرات التخصصية وظهور الكفاءات الاجتماعية، كما أنه يساعد فى جانب ثالث على بلورة الهوية الشخصية والمجتمعية، فهو لكل ما سبق يعارض وجهة النظر القديمة التى تقول بأن من يعمل لحساب شخصه، فهو فقير. ورابعًا على مستوى الكيان المجتمعى فهو يساعد على الإنماء الاقتصادى. وخامس جوانبه أنه فى كل الأحوال يعد أيضًا بمثابة عامل مساعد غير مباشر على الأقل لوجود رقابة اجتماعية، أى أنه بمثابة قوة مضادة تزيد فى قدرها عن أنها مجرد قوة إجمالية غامضة وغير محددة ، تقف فى وجه اللاعمل والخلود إلى الراحة بالمعنى الحرفى للكلمة، وهو أمر يعد بداية جميع المصائب والأعباء: فقد تحول رجال وشبان بدون عمل إلى أكثر العناصر خطورة تهدد الكيانات المجتمعية

الحديثة، إنهم على استعداد لأن ينفذوا أعمالاً عدوانية ، كما أن لديهم قابلية لأن يصيروا أصوليين، بما يتسمون به من أعمال عنف وبما يظهرونه من استعدادهم للاستشهاد (Dahrendorf f. 2003.74).

2.3 الحق فى العمل

لو افترضنا أن العمل لا يخدم سوى الحصول على نفقات الحياة، لكان بوسع أى مجتمع واسع الثراء أن يعهد به إلى جزء من سكانه، وينفق على الجزء الآخر به تحت شعار بديع، هو "أجر المواطنة". ولكن العمل فى عالمنا الحاضر يحقق ما هو أكثر من ذلك، كما أنه يتطلب فى نفس الوقت ما هو أبعد بكثير. وهذا الكثير يبدأ بالتعليم والتأهيل: لكى يحصل الشاب على فرص متاحة بدرجة كبيرة لشغل مكان عمل مناسب، يتحتم عليه اكتساب معارف وأن يتوفر لديه قدرات ومهارات تقنية، بما فى ذلك قدرته على استمرارية التعلم المهنى والمجتمعى، وكذلك مواقفه ورؤياه تجاه العمل، مثل إظهار رغبته فى العمل، واستعداده للتعاون مع الآخرين، ولا سيما قدرته على الإبداع وعلى الحركية. إلا أن هذا التعلم لا يخدم القدرة المهنية فقط ، ولكنه يساعد أيضًا على تنمية المواهب وأن يصل بها إلى أعلى مستوى من الإنجازات المبهرة ، أى أنه يكمل تطورها إلى حد أداء إنجازات ذات تراوح نسبى فى المواهب، وليست مثيرة للإعجاب بدرجة مطلقة.

ومن هنا نفهم رؤية كانط Kant إزاء تنمية المواهب الخاصة والعمل على تشجيعها، حيث إنه نظر إلى هذا الشأن على أنه واجب أخلاقى (انظر على سبيل المثال كتابه "**الأساس لميتافيزيقا الأخلاق** – Grumdlegung zur f. 422 IV Sitten, der Metaphysik " إلا أن العادة جرت على الاكتفاء بالحجة الأكثر تواضعًا من حيث المعيارية، والأخذ بالبرهان البرجماتى الخالص أو المرتبط بتحقيق السعادة: إن الاعتراف الذى لا غنى

عنه للإنسان، سواء كان اعترافًا بذاته أو اعتراف الآخرين به، إنما يتحدد بدرجة كبيرة من جهة عالم المهنة وعالم العمل. ولذلك لا تتفق المصلحة الذاتية المستنيرة مع أية مبالغة فى تقييم للرؤية الخاصة بـ "معاش الحياة"، كما أن السياسة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية تحث على تدفق الأموال على مستويين: من جانب الاقتصاد القومى فى اتجاه خلق أماكن للعمل، ومن جانب الأفراد فى هذا البحث عن أولئك الذين يتحملون أيضًا بذل الجهد وطول العطش. ومما لا شك فيه أن أماكن العمل فى حاجة إلى جودة مؤكدة ، كما طالب بذلك من قبل العالم التربوى يوهان هاينريش بيستالوتسى Johann Heinrich Pestalozzi (1781 - 82/1940.321) حين قال: "إن العمل دون غاية بناءة للإنسان ليس من دستور البشر".

ومن لم يسلك سلوك تلك السياسة لأسباب ترجع إلى دفع الإعانات المالية والعدالة، ينبغى عليه أن يسير على خطاها انطلاقًا من نهج أبوى مستنير على أقل تقدير. واستنادا إلى جانبى العمل، ونظرًا للمسئولية من أجل معاش خاص بالحياة والفرص التى تفتح الطريق أمام تحقيق الذات عاطفيًا واجتماعيًا وثقافيًا، بل فى أغلب الأحوال أيضًا يدويًا، فإن الحق فى العمل يعد على درجة من الأهمية لا تقل عن تأمين الوجود عن طريق معونة اجتماعية. ولكن المنوط بمسئولية الحقوق، وهى السلطات العامة، ليس هو صاحب العمل الوحيد، وليس هو صاحب العمل الذى يحتل المرتبة الأولى من المنظور الاقتصادى ("الراعى والمانح لأماكن العمل"). من هنا علينا أن نفهم الحق فى العمل، ليس على طريقة حرية الرأى مثلاً، كأن يكون هناك حق لفرد يمكنه المطالبة به قضائيا، بل نفهمه على أنه مهمة تختص بها السياسة، من شأنها أن تساعد على خلق جو اقتصادى واجتماعى وقانونى إيجابى، يتوفر من خلاله الحصول على أماكن عمل والنهوض بها بدلاً من "محو وجودها" (مع النتيجة الجانبية الإيجابية التى تسفرعن ذلك من دخول ضرائبية مرتفعة وإيرادات تأمينات اجتماعية عالية)، كما أن هذا الجو يشجع على وجود استعداد للعمل.

ونظراً لأن العمل ليس فقط شيئا جماعيّا، أى يخص الكل فى المجتمع، ويتعلق بالإنسانية، وله طبيعة الضرورة الحتمية، بل إنه أيضًا شىء فردى توزيعى ، أى يتعلق بكل فرد فى المجتمع، وهو طاقة كبرى يخفي خلفه اعترافا وتحقيق ذات، تظل عملية إشغال الوقت بالكامل بالعمل هدفًا مهمًا، حتى وإن لم يعد ذلك الأمر من خصائص المجتمع الصناعى. بل إن المحكمة الدستورية الاتحادية (انظر قرارات المحكمة الدستورية الاتحادية عام 2001، الجزء 103، ص 309 – 293) قد أقرت له مرتبة دستورية، واستندت فى ذلك إلى مبدأ الدولة الديمقراطية التى تعتنى بالشئون الاجتماعية وأمن المواطنين، كما أشارت أيضًا فى حكمها إلى الكرامة الإنسانية والحق فى تنمية حرة للشخصية. وأى سياسة لا تقوم بإزاحة المشكلات البنيوية التى تقف فى وجه الشغل الكامل، ولا تقلل بكل ما تملك من المعيار العالى بشأن القواعد المنظمة له والتكاليف الجانبية للأجور المرتفعة مقارنة ببعض دول الجوار، فإنها تنتهك العدالة، نظراً لأنها تفضل من يملكون أماكن عمل على من لا يملكون، كما أنها تعطى أولوية لمن يملك اليوم عمن سيملك فى المستقبل. ومن يوقف رؤيته على التنافس فى العمل ورأس المال، فإنه لا يتجاهل فقط أن خلق أماكن عمل متخصصة ومؤهلة يتطلب اليوم عادة توظيف رأس مال مرتفع للغاية، بل إنه يغفل أيضًا عن التنافس غير المعلن من جانب العاملين والمستخدمين: فثمة مغالاة فى نصوص قانونية من أجل حماية " أصحاب" العمل تحدد بدرجة شديدة الحساسية من الفرص أمام" الباحثين" عن عمل.

2.4 أجر المواطن أم واجب المواطن ؟

تلاقى العدالة صعوبات ذات صلة بفكرة الدخل الأساسى، الذى يتحصله كل فرد دون ارتباط بوضعه الاقتصادى والاجتماعى، وهو ما يطلق عليه مال المواطنة أو أجر المواطنة (للحصول على نظرة عامة عن هذا الموضوع، انظر المراجع: ٢٠٠١, Krebs/ Rein 2000 Eichler وكذلك Ackermann / Alstott 1999 & van Parijs 1995)، ووفقًا لجوهر العدالة وهى تبادلية التعامل، فإن الفرد لا يتحصل أجرا من أجل كينونة

المواطنة فحسب، بل أيضًا من أجل إسهامه أولاً وقبل كل شيء في الكيان المجتمعي. والخطر في عمومه، وهو أن يكون هناك انتفاع بربحية دون فعل شيء في الكيان المجتمعي، يتصاعد حينما تضيق المسافة بين أجر المواطنة وأجر العمل. وحتى في حالة تواجد العمل في مجال لا يتصبب فيه "عرق الجبين"، فإنه يتطلب أيضًا بذل جهد يفضل البعض تفادي فعله: الاستثمار البيوجرافي لكسب قدرات في الوقت المناسب لها، وكذلك الاستعداد لأداء إنجاز ما، لا سيما الحركية الوظيفية والمجتمعية والجغرافية.

واستنادًا إلى هذا الكد والتعب والمجهود، فإنه ليس من الذكاء في شيء حين يشرع كيان مجتمعي مثل ألمانيا في العقود الأخيرة في تحجيم مسافة الأجر بين صافي دخل العمل والمعونة الاجتماعية بالنسبة " لجميع" أشكال نفقات الحياة، بل بلغ الأمر بهذا المعنى إلى حد الوصول بها إلى درجة الصفر (Boss 2001). هذا بالإضافة إلى أن مبدأ الأخلاق الاجتماعية الخاص بتقديم المعونات المالية الإضافية، يعترض على أجر المواطن، وذلك لأنه يطالب بأن يلتمس كل فرد باديء ذي بدء كسب قوت عيشه بنفسه، ولا يلجأ إلى الكيان المجتمعي مطالبًا بحق له إلا في الحالات الحرجة والأزمات. ومن هنا انطلقت الأصوات ضد دولة راعية مانحة للمعونات، وقامت بالتصويت من أجل دولة حرة ديمقراطية تعني بالشئون الاجتماعية وترعى الأمن الاقتصادي لمواطنيها.

إذا تضمن محتوى الكلام بالفعل هذا الشأن المبين فإنه يتحتم عندئذ أن يكتمل "أجر المواطن" بتوظيف المواطن، أي بعمل المواطنين. ومنذ Hannah Arendt (1460.12) يدور الحديث بالفعل عن مجتمع العمل الذي ينطلق من العمل كأساس له. وفي الواقع ضاعت أماكن عمل كثيرة من خلال الاتجاه التقني واستخدام الميكنة والآلة والنظم الذكية، على الرغم من تحقيق النساء إفادة لهن من ذلك؛ بسبب ارتفاع معدلات الكسب، وعلى الأخص أينما تتحول المعلومة والعلم إلى " إعلام الإنتاج" (انظر Hulton / Giddens 2001.36)، تصير بعض أشكال العمل اليدوي زائدة عن الحاجة. ولكن لا تعني نتيجة هذا الأمر أن مجتمع العمل الكسبي قد افتقد جميع قدراته، لاسيما أن

البطالة فى دول غربية أخرى أقل فى نسبتها بكثير عن ألمانيا، كما أنها فى دول أخرى مثل اليابان لم تبلغ هذا الحد من الارتفاع مطلقًا كما هو الحال فى ألمانيا. أما الكلمة الدرامية التى تقول بأن الإجبار على العمل الكسبى ما هو أولاً وأخيرًا إلا عمل إجبارى، فهذا القول يهين أولئك الذين فُرض عليهم الالتزام فى ظل نظم ديكتاتورية ماضية.

والتشخيص المتسرع لنهاية مجتمع العمل يقلل من قدر أماكن العمل، تحديداً فى مجال التعليم، ويتحول إلى مجال الحديث عن المتغيرات الديموجرافية، وعجز وشيخوخة مجتمعاتنا، والتى بعلاجها ستعود أماكن العمل من جديد فى الازدياد فى أماكن كثيرة. وعلى سبيل المثال فى المجال المجتمعى والرعاية الصحية، وأيضًا فيما يتعلق بحماية صورة المدينة والريف هناك اعتبار لبعض الأعمال لا تتطلب علاوة على ذلك مزيداً من اكتساب المعارف والمعلومات عما لديها [لا يزال كتاب (Jahoda / Lazarsfeld / Zeisel 1993) جديراً بالقراءة بشأن العواقب الاقتصادية والاجتماعية والنفسية لبطالة طويلة الأمد].

والتزامًا بمبدأ التبادلية فى التعامل فإن العدالة فى كل حال تتطلب القيام بمشاركة فى استخلاصها والتوصل إليها، من أجل المشاركة فى نتائج التعاون. ونظراً لأن الفرد تتطور مواهبه الذاتية عند فاعليته بالمشاركة وحال إسهامه فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، فإن هذه العدالة الإسهامية (عدالة المشاركة) تتواكب إلى حد كبير مع المصلحة الذاتية. وبسبب هذه الطاقة الكامنة فى العمل من أجل الحرية وبناء الشخصية، لا ينصح بالتنازع على نحو اندفاعى من أجل وقت فراغ متنامٍ، ونشرع فى تقديم تفسير غير صحيح للنقص المزعوم فى العمل برفاهية الحياة مع الوقت (راجع Beck 1999 "اثنا عشر ادعاء" الادعاء رقم 5). والمشروع المتولد ادعاء عن شجاعة الإصلاح والذى يحمل عنوان "حرية عوضا عن شغل كامل"، لا يقدم بديلاً موضوعيًا عادلاً بسبب كلمة "عوضًا عن". ويضاف لذلك أن كلاً من ماركس وأنجلز قد أعربا عن أملهما فى أن يستشعر كثير من الناس المتعة حال

فراغهم من أعباء عمل مجزٍ، كأن يمارس صباحًا رياضة الصيد وبعد الظهر صيد السمك، ومساءً تربية الغنم، ثم بعد الأكل يمارسون النقد (.....) دون أن يصير أى منهم صيادًا أو قناصًا بالغابة أو راع غنم أو ناقدًا (أيديولوجية ألمانية Deutsche Ideo- logie, MEW 3.33). بيد أن الأمر سارٍ فى اتجاه آخر ولا يتوافق فى شىء مع الأهمية التى أولاها كل من ماركس وأنجلز من أجل الحرية والإنسانية؛ فقد تطور عن مجتمع العمل مجتمع وقت الفراغ، بل ومجتمع لهو ومتعة. ولا يفوتنا القول بأن كلاً منهما لم يقدر الطموح فى وجود مستوى مرتفع لعمل يقوم على التأهيل و(التخصص)، حين انتقدا التخصص وتقدما بمشروعهما المضاد، المجتمع الشيوعى، كما توقع كل منهما أن كل فرد "ليس لديه دائرة شغل حصرية، بل يمكنه أن يؤهل نفسه فى كل فرع من الفروع الراغب فيها" (نفس المصدر السابق). ولا شك أن كل فرد على المستوى الشخصى الخاص به يمكنه أن يعمل ناقدًا للمسرح والموسيقى والسينما، ولكن حتى فى ظل اشتراكية ناجحة، لن تلقى سوى مجموعة محدودة بشكل غيرعادى من نقاد اهتمامًا كبيرًا ملحوظًا.

إن التقييم الأخلاقى الحديث للعمل يسفر عنه مهام ، أى "واجبات" لم تضعها أى من النظريات الاجتماعية النقدية المذكورة فى بؤرة الاهتمام والبحث، وهذا ما يثير التعجب: فنظرًا لأنه من الصعب معرفة السبب الذى يكمن وراء أن الإسهام فى معاش الحياة لا يؤديه كل فرد كما ينبغى فى إطار إمكاناته، فقد أدى ذلك إلى أن البالغ يقع عليه واجب أو تكليف، وهو أن يطور من ذاته حتى يصبح مواطنًا اقتصاديًّا فى المستقبل، أو أن يدع آخرين يتولون عملية تطويره على حد سواء. وهو لهذه المرحلة الأساسية يحتاج إلى القدرة والاستعداد الذى يعينه على أن يعتمد على نفسه ما استطاع فى كسب نفقة حياته وقوت معاشه؛ ومن هنا تأتى كفاءة مهنة ما بمعنى " القدرة على العمل"، كما يتوقف الارتقاء على القدرة فى السعى وراء أداء عمل أو ممارسة مهنة تتوافق مع مواهبه، بل وتمكنه من إنمائها والارتقاء بها ، وبالتالى تساعده على تحقيق الذات.

وفى كلتا المرحلتين عادة ما يحرص الإنسان على القيمة السامية المتمثلة فى احترام الذات والاحترام من جانب آخرين، وهى قيمة أكثر يسراً وثقة وأثراً عن حال ارتباطه بمساعدة أجنبية. وليس من قبيل الصدفة صعوبة رد الجميل فى أغلب الأحوال: فلا شك أن كلاً منا يسعد بأموال تتدفق عليه، ولكنه من الأفضل له أن يفتخر بالمسئولية المنوطة به، وأن يزهو بما يؤديه من أعمال. ونظراً لأنه من الممكن أن يرتقى الشعور بعدم الارتباط بالآخرين، أى بالاستقلالية واحترام الذات، فإن ثمة كياناً مجتمعيا يعمل على سعادة مواطنيه عليه أن يهتم بأمر المستقلين فيه، ومن هؤلاء أيضاً أصحاب مطاعم ومصانع وحرفيون وأطباء لهم عيادات خاصة بهم، وذلك بأن يقدم لهم أطراً لقواعد عامة ملائمة لهم (ولذلك هناك تفكير بأن ألمانيا تحتل مكاناً متأخراً داخل أوربا بشأن المستقلين فى الأعمال، عكس إيطاليا على سبيل المثال حيث تبلغ مؤشرات المستقلين بها ضعف النسبة بألمانيا). فالحياة التى يقررها أى منا بقرار ذاتى وإن لم تبدأ وتنتهى بالعمل، فإن العمل فيها أيضاً يتيح لها فرصاً مهمة. ومن يتعامل بهذا المنطق سرعان ما يلاحظ أن العبء الذى يقع عليه فى بادئ الأمر يتحول إلى متعة ولذة.

3. تحقيق ربح وأكثر : فى الوعى الأخلاقى لصاحب مشروع

يُعد هذا الموضوع المطروح محل تعجب لعلم الأخلاق الاجتماعى، بل ربما يكون أمراً مثيراً للاستياء. فعلم الأخلاق الاجتماعى يُعنى تحديداً باتخاذ موقف نقدى تجاه أصحاب الأعمال والمشاريع، ومن بين الأسباب الداعية لذلك أنهم لا ينتظرون شيئاً آخر سوى تحقيق الأرباح، علاوة على توقعهم لأن تسود عقلية فرض القوة ولى الذراع. وثمة علم أخلاق واعٍ بالخبرات يرفض هذا وذاك: النقد المحض لتحقيق الربح، واختصار الوعى الأخلاقى لرجل الأعمال بصفته من ركائز الاقتصاد فى لا شيء آخر سوى تحقيق الربح. وعلم الأخلاق يساعد فى عبور سريع على التغلب من أجل سد الفجوة

بين الاقتصاد وعلم الأخلاق. هناك أمر آخر باعث على الدهشة: العالم بأسره يتحدث عن تحقيق الربحية كما لو أننا بصدد أنشودة مدح أو ربما أننا فى نقد لاذع، إلا أن من يرغب معرفة ما هو الحديث فى هذا بشكل دقيق، سوف يصطدم بنتائج سلبية، فالمراجع المتخصصة (" معجم الأخلاق الاقتصادية" ذاته تأليف كروف وآخرين Handbuch der Wirtschaftsethik, Kroff u.a. 1999)، والمؤلف من عدة أجزاء لم يتضمن فى قليل أو كثير معلومات عن هذا الموضوع ذات القيمة على شكل مقال رئيس أو فرعى، اللهم إلا ورود بعض الجمل العابرة.

3.1 فيلسوف وصاحب مشروع

حين ينحى النقاش الحالى هذا الموضوع على استحياء وخجل فإننا لا نملك سوى أن نسأل الكلاسيكيين، والأقرب لنا أن نطرح ونتوجه بالسؤال إلى مؤسس علم الاقتصاد القومى الحديث، آدم سميث، وكذلك عليه أن يستشير ناقده، كارل ماركس، بكل ما عُرف عنه من أثر فعال. ولكن انطلاقًا من سببين نفضل أن نذهب إلى أبعد منهما زمنيًا، إلى الأصول التاريخية. من ناحية نجد العلاقات هناك أقل تعقيدًا، وبالتالى من السهل أن تنفذ بصيرتنا إليها، ومن ناحية أخرى تكتسب الحداثة جانبًا أكثر وضوحًا للصورة من خلال التناقض مع العصور الحضارية الأولى، ولكن الأمر لايعنى أن نذهب إلى أى شخصية تاريخية كلاسيكية، بل يفضل من لديه دراية بالموضوع ، و الأفضل أن نتوجه بالأمر لمن يتوفر لديه دلالة ثنائية: أن يكون على دراية بالشىء من ناحية، وأن يتمكن ويسيطر عليه من ناحية أخرى. وهذا يعنى أن يكون لديه إلى جانب العلم بالشىء (Know - that) أيضًا العلم بالكيفية (Know - how).

ونادرًا ما ننتظر أن تلك المقدرة الثنائية لدى أحد الفلاسفة، ولكن لكل قاعدة استثناء. وقد وجدنا هذا الاستثناء فى شخصية أقدم مفكر فى الغرب: طاليس الملطى. أغلب من يعرفونه لا تتعدى حدود معرفتهم به عن أنه أحد فلاسفة الطبيعة. فقد رأى

أصل الطبيعة فى الماء، كما أنه لم يفسر ظاهرة حدوث الزلازل على أنها من أعمال تدخل إله البحر بوسيدون، بل تتصل بحركات الماء الذى تسبح الأرض عليه "مثل قطعة من الخشب". وأيضًا عرف طاليس بأنه باحث فى الطبيعة، قدم تفسيرات لفيضان النيل السنوى وللمغناطيسية، كما تنبأ بحدوث كسوف للشمس والذى وقع فى ٢٨ مايو ٨٥٨ ق.م. هذا وقد عُرف عنه على وجه الخصوص أنه أحد النابغين فى الرياضيات، وفيما عدا ما سبق فإن طاليس كان نموذجًا للفيلسوف الذى يقول بعدم جدوى الحياة: وفقًا لرواية منقولة عند أفلاطون فإن طاليس قد هوى إلى أعماق بئر أثناء تنزهه، نظرًا لأنه كان مستغرقًا فى تأمل السماء، وكان الحدث موضع سخرية وأضحوكة من إحدى وصيفات ثراكيا (محاورة " تيتياتوس" Theaitetos 174 a).

وفى مقابل عدم جدوى الحياة المزعوم فإن النجاح يتحدث وكأنه رجل أعمال. ويعتبر طاليس هو الفيلسوف الوحيد من بين الفلاسفة العظام الذى أبهر بنظرته الواسعة الرحبة فى أداء مشروعاته مواطنى مدينة التجارة المزدهرة وموطن رأسه ملطية. ووفقًا لرواية أرسطو عن طاليس (السياسة I II Politik) فقد ألقى الناس عليه باللوم والعتاب بصدد ما يعانيه من فقر وما يقول به من عدم جدوى فلسفته فى ظل عوزه. وبناءً على هذا النقد الموجه إليه شرع طاليس فى استئجار جميع عصارات الزيت المتواجدة بملطية وجزيرة كيوس، وذلك فى الشتاء الذى سبق تنبؤه بقدوم حصاد وفير للزيتون، بفضل معارفه ومعلوماته الفلكية. وحين حل وقت الحصاد قام طاليس بتأجير عصارات الزيت بسعر أغلى، وبذلك حقق لنفسه ربحًا مشبعًا لعوزه.

ويمكننا استخلاص أولى لبنات فلسفة تتعلق بعملية إنشاء مشروعات وتحقيق ربح من هذه الرواية، وذلك بالاستعانة بأسلوب تفكير استقرائى خاص، وليس بواسطة التعميم على جميع الحالات التى تشبه نفس النوعية، بل بالفن الذى يجعل من حالته الفريدة تتحدث عن نفسها. من هذه الرواية يمكننا مبدئيًا استخلاص حقيقتين أو حكمتين يتفق عليهما الجميع: الأولى أن كل فعل إنسانى فى حاجة إلى قوة دافعة

لا وجـود لها فى حـالة صـاحب المشـاريـع والأعمـال مع وجود الإيـثار وإعـلاء الذات عن النفعية، بل تكمن فى المصلحة الذاتية، أى ابتـغاء الربح. الحكمة الثانية تكمن فى تحديد الهدف منها فى بساطة: مكسب أى مشروع وتحقيق الربح منه يكمن فى فائض إيراد محقق فوق التكاليف المصروفة، وهى هنا تكاليف تخص إيجار عصارات الزيت، إضافة إلى تخزينها، وربما أيضاً صيانتها وحراستها. وفى كل الأحوال نجد أن فى ذلك الفعل أولاً وقبل كل شىء يصـيب بعض أصـحاب المشـاريع الفتـية فى مقتل، أقصد الربح الإجمالى أو الكلى. فقط حين نقوم بخصم جميع الرسوم، وعلى الأخص الضرائب، يتبقى لدينا الربح الصافى.

3.2 المصلحة العامة والمصلحة الخاصة

يمكننا النظر إلى أى اقتصـاد قومى على أنه شىء جـماعى يخص مـجـموعة من الأفراد يعيشون معًا، وهذا يعنى أننا بصدد مشروع كبير، يعاد النظر من أجله من حيث اقتصاديات مؤسسته – ونقصد به إشكالية الربح: فى أى كيانات مجتمعية منظمة تنظيماً جيداً نجد الضرائب تخدم مشروعات جماعية، وهى لذلك تُعد تعبيراً حيا عن الوعى العام، بل مفروضاً من قبل الدولة، وفوق ذلك تتسم طبيعة إداراته بالبيروقراطية؛ إلا أنه لا يسمح لعلم أخلاق خاص بصاحب مشروع أن يتجاوز تلك الرؤية " الثالثة"، وهى أن الكيان المجتمعى يستفيد من تحقيق ربحية أصحاب المشاريع، وبالتالى تتكاتف المصلحة الذاتية لصاحب المشروع بدرجة بالغة مع المصلحة الذاتية للكيان المجتمعى. ولكى يكون دفع الضرائب مستحقًا ، حيث إنها تارة تستخدم فى خلق أماكن عمل، وتارة أخرى تبقى دون مساس، يهتم أى كيان مجتمعى على درجة من الذكاء بشروط إضافية مناسبة لصالح أصحاب أعمال يحققون من خلالها ربحاً لهم.

وعلى الرغم من أن هذا المقام ليس هو المكان المناسب لأن نتنازع على قدرة ألمانيا التنافسية، لكن نظراً لأننا فى ظل عالم معولم تسرده رغبة على مستوى العالم، سواء فى تحصيل الضرائب من أصحاب المشاريع أو فى أماكن عمل خاصة بها، فإن علم

الأخلاق السياسى يحيط علمًا بالصورة التى هى أقرب إلى الظلمة والكآبة: فى زمن سابق كانت ألمانيا فى مقدمة الركب من عدة وجوه، وهى الآن، سواء من حيث موقعها فى قائمة الترتيب الخاصة بالقدرة التنافسية العالمية أو من حيث المعيار الجزئى "كفاءة الحكومة"، لاسيما بالنظر إلى الحرية الاقتصادية، قد تراجعت مكانتها إلى حد بعيد (قارن IMD 2003.4، وكذلك تقرير الحرية الاقتصادية Economic Freedom Report II 2003.) وأشهر صاحب نظريـــــة تتناول مهمة الكيان المجتمعى إزاء وضع شروط إطارية مناسبة للاقتصاد، هو آدم سميث، الحاصل على درجة الأستاذية بجامعة جلاسجو فى فلسفة الأخلاق، ومؤلف كتاب" نظرية المشاعر الأخلاقية". وقد ظل العمل الثانى الذى جلب له شهرة عالمية محافظًا على أمانة رؤيته الأخلاقية. وكما يبوح عنوان الكتاب به، فلم يبد سميث اهتمامًا فى" بحثه بشأن رفاهة الأمم" بسعادة خاصة أو محددة لأصحاب الأعمال والمشاريع ("الرأسماليين")، بل على العكس تمامًا.. فرغم أنه يرى فى بحثه عن النفعية أنها سمة أساسية للإنسان، إلا أنه وجه النقد إلى محاولة "الرأسماليين" فى زيادة ورفع أرباحهم، ووجه عنايته واهتمامه فى نهاية الأمر إلى المصلحة العامة.

وفى طرحه لإشكالية أساسية بشأن كيفية زيادة الإنتاجية لعمل بشرى، جاءت إجابته متصلة بتوزيع العمل، ولم يفسر ذلك ارتباطًا بفروق فى المواهب، بل بالرغبة فى التبادل وممارسة التجارة، وذلك لأن مع وجود أسواق كبرى يرى تصاعداً فى توزيع العمل. هناك كثيرون نظروا إلى سميث على أنه أحد الليبراليين الداعين لسياسة "دع المرء يعمل "Laissez- faire "، وأن جل اهتمامه ينصب على السوق الحر، بل إنه يتغنى بأنشودة مديح فى تحقيق الفائدة غير المحدودة فى المشاريع. ولا شك فى أنه يمدح السوق الحر، ولكنه لم يفعل ذلك لأن هذا السوق الحر يخدم أصحاب المشاريع والمصانع، ولكنه يقوم على أساس خدمة المصلحة العامة للجماعة، وذلك لأنه حث على الإبداع وروح الإقدام والكد والتعب، كما حض على أخلاقيات العمل والتوفير، لقد دعا سميث إلى رفع القدرات والاستعداد لأداء الإنجاز، وخفض النفقات فى عمومها وليس

التكاليف المادية فقط ، كما حث على تقديم عروض عادلة ومرضية للاحتياجات فى البضائع وأداء الخدمات، وما يتصل بها من توزيع له أثره الفعال، وتصدى على وجه الخصوص للمغالاة فى رفع الأسعار.

لم يمدح سميث السوق استناداً إلى تحقيق أرباح باهظة فى المشروعات، بل على النقيض من ذلك، من أجل التوصل إلى أجور مرتفعة وأسعار منخفضة وتحقيق أرباح طفيفة إلى حد ما، أى من أجل خدمات وإنجازات تستهدف مصلحة أغلبية السكان والعمال بالأجر والمستهلكين. لقد تبين للفيلسوف لوك **Locke** من قبل أن حال زعيم قبيلة هندوسية وهو بمثابة "ملك بلد مترامية الأطراف مثمرة" أسوأ من حال أحد العاملين بالأجر اليومى بإنجلترا (**Second Treatise of Government V 41** / الرسالة الثانية للحكومة،) وشبيه بذلك ما أوضحه سميث، حين قال بأن معيشة أحد الأمراء بأوربا لا تختلف كثيراً عن مثيلتها عند أى فلاح مجتهد، مقارنة بمعيشة الأخير عن مثيلتها لأى حاكم فى إفريقيا، الذى يتحكم ويأمر بلا حدود فى حياة وحرية عشرة آلاف من متوحشين عراة (رفاهية الأمم : **Wohlstand der Nationen I 1.15**)، وهو يعلم جيداً أن قوى السوق حين تعتمد فى ثقة على ذاتها، قليل ما تؤدى إلى ظواهر احتكار السوق والهيمنة الاقتصادية وما يترتب على ذلك من استغلال ونهب الكثيرين كما تقود إلى سيطرة وتحكم القلة.

واقع الأمر أنه لا يمكن تجنب وتفادى نماذج تشويه للتنافس المتواجدة بالسوق الحر بالمفهوم التجريبى، حين تعتمد على معالجة نفسها بنفسها، بل إنه على سبيل التناقض أنها مفروضة من المنطقية الاقتصادية ، إلا أن شرط ذلك أن تتوفر القوة الملائمة لها، كأن ترفع تحديداً من الكفاءات والفعاليات: إما عن طريق تسجيل ربحية أعلى فى ظل نفس الوسائل والأدوات، أو عن طريق تحقيق نفس الربح بأداء ومجهود أقل. وبسبب "هذا القانون الخاص بالتشوه العقلانى للتنافس" (**Höffe 2002.400 - 403**) نجد أن التنافس الذى يدفع بعجلة المصلحة العامة إلى الأمام لا يسود بشكل تلقائى،

بل يحتاج إلى سلطة عليا بمثابة قوة مضادة. وحتى وقتنا هذا عادة ما تكون هذه القوة هى الدولة التى تعنى بوضع شروط ومبادىء إطارية مشجعة على المصلحة العامة: تعنى بالحماية القانونية التى تقف فى وجه التشويه التنافسى الإجرامى ("أساليب وطرق المافيا")، وتعنى من أجل وجود نظام بالسوق أن تعارض تشوهات أخرى ثلاث نموذج الاحتكار الاقتصادى ونموذج احتكار القلة ونموذج الكارتل الاقتصادى - ويدخل فى ذلك التصدى للاتفاق على تحديد الأسعار والتنافس غير المعلن.

ولكن فى إطار تلك الشروط تتوفر للشركات والمؤسسات الحرية الكاملة فى أن تسير بأسلوبها الخاص وراء مصلحتها الذاتية، وأن ترتقى فى إطار تنافسها بروح الجدية فى العمل وإنماء رأس المال. ثم إن إدراكها ووعيها للقانون الذى يخدم مصالحها الخاصة يشد فى ذات الموقف من أزر المصلحة العامة، وذلك وفقًا للقاعدة المستندة إلى الخبرات التى أخذ بها سميث فى كتابه (رفاهية الأمم: 3 II، 278)، حيث يقول: " حيث يسود رأس المال يأتى الاجتهاد، وحيث الدخل تسود الراحة". وفى رأيه أيضًا أن رأس المال هو المحرك لعمل منتج وخلق قيمة، وإذا وفرنا فى العمل (وندرة أماكن العمل صارت فيما بعد مشكلة المشاكل) ترتفع فوائده ومنافعه، وكلاهما يفيد الجميع، وعلى الأخص طبقات الشعب الأكثر فقرًا. وهنا يتحقق أحد مبادئ العدالة الشهيرة التى وضعها Rawl، وهو مبدأ التفاوت (13 SS 1971.).

لم يدافع الاقتصاديون فقط عن وجود منافسة قوية، بل ترافع عنها أيضًا كانط لأنه عنى بألا تغفل القوى الخلاقة للبشر (فكرة من أجل تاريخ عام بغية مواطنة عالمية، فرضية نظرية 4). والفرضية التى تقف وراء ذلك عن الآثار المحمودة للمنافسة تمثل اليوم النواة لتاريخ اقتصادى حديث (انظر "تاريخ الاقتصاد الحديث" New Ecnomy History; Landes1999) والدراسات البحثية للنماذج التى ارتفعت بالأمم إلى مستوى الارتقاء والتقدم، مثل حالات السومريين والفينيقيين وبلاد اليونان وهولندا وإنجلترا فى

الثورة الصناعية ، كما قادت أيضًا إلى ازدهار بروسيا وألمانيا الفتاة

(مراجع أساسية: North/Thomas 1973 Rule 1992 Silver 1985/1986) ، هذه الحالات توضح كيف عنيت المنافسة بالتجديد والإنماء، وبهما ومعهما بلغ الإنسان إلى الرفاهية، بينما أضعفت مكانتهما الرغبة نحو الأمان.

نعود إلى طاليس من جديد: لكى يحقق الربح تعين عليه أولاً أن يوفر مايلزم لذلك من مال، وأن يستأجر فى العام السابق للمشروع عصارات الزيت. ومن ذلك نستخلص الركن "الرابع" لفلسفة صاحب مشروع: أن الربح يشترط له الاستعداد للتوظيف، ثم تدخل فى ذلك من ناحية أخرى الشجاعة والمغامرة، أى الاستعداد للمخاطرة. ولذلك فقد تراءى لآدم سميث، وهو محق فى ذلك، أن الربح من حيث المبدأ يُعد تعويضًا عن بذل المجهود والمخاطرة لصاحب مشروع، وفصل ذلك عن عنصرين آخرين، عن التعويض أو المكافأة مقابل القيام بواجب "المراقبة و الإدارة" للمؤسسة، ويقصد بذلك الفصل بين ذلك وأجر صاحب المؤسسة الذى يتقاضاه أيضًا مدراء مرتبطون بالمشروع، كما فصل ذلك عن فائدة رأس المال مقابل الانتفاع بالمال واستغلاله[3].

---

(3) بناءً على ذلك فقد كان أدم سميث، وليس جوزيف شومبيتر Joseph (1997 - 1911) Schumpeter ، هو أول من قام بالتفريق بين الأبعاد الثلاثة، توظيف رأس المال وإدارة المؤسسة والعاملين بالمؤسسة، بالمعنى الضيق لها. وبالتالى يتناسب مع تلك الأبعاد ثلاثة أنواع أو ثلاثة وجوه للربح: الربح الأول فى حالة توفير المال وتوظيفه، وهو الريع ، والربح الثانى فى حالة إدارة المؤسسة، وهو أجر الإدارة، والربح الثالث وهو إضافى المخاطرة أو مكافأة المخاطرة مقابل توفير رأس المال للتوظيف مضافًا إليه مكافأة توظيفه لقوة عاملة، وذلك لأنه فى حالة فشل مشروع ما فى نهاية الأمر لا يضيع فقط رأس المال المستثمر، بل يفقد معه أيضًا العمل المرهون به. ويضاف لما سبق نوع رابع من الربح. وهو مكافأة الابتكار، وهو يدفع لصالح عاملى مؤسسة خلاقة مبدعة. وفى هذا الفصل سنقوم ليس فقط بمزج، بل باستكمال الأبعاد الثلاثة، أو الأفضل قولنا الأبعاد الأربعة، بمزيد من وجهات نظر إضافية؛ وعلاوة على ذلك سنعالج البعد الثانى فى إطار نسبية علاقاته. فرغم أن عديدًا من المؤسسات تعلق على إدارة المؤسسة وقيادتها أو التنظيم المؤسسى أهمية خاصة بالنسبة لها، إلا أن مهمة الإدارة هذه لا تدخل فى المشروع بالمفهوم الضيق: كأن يأخذ شخص ما مسئولية تحمل المخاطر على عاتقه، ويوظف رأس مال لهذا الغرض ويرهن تلك المسئولية بممتلكاته الخاصة. فطاليس يبين لنا على نحو تمثيلى أنه من الممكن لـ (مشروع – الشخص – الواحد) أن يحقق ربحًا، بل من المحتمل أن يحقق ربحًا بشكل خاص.

وواضح لنا ما يسفر عنه هذا التفريق والفصل : فلكى تكون هناك جدوى من القيام بمشروع، يجب أن يكون الربح الإجمالى ذات قدر أعلى بوضوح من الفائدة التى يحصل عليها المرء عند قيامه بإيداعات استثمارية بالبنوك، وهو يمتد بمقدار الأجر المخصص لأعمال الإدارة، فأى صاحب مشروع مثلاً يجب أن ترتكز ثقته اليوم على شىء حين يكون نجاحه فى مشروعه غداً غير مؤكد ولو توخى كل وسائل الحيطة والحكمة. كذلك فى حالة طاليس نجد أن حصاد الزيتون كان متعلقًا بحالة الطقس الذى ألهمه إمكانية التنبؤ العسير به بلا تشكك تمكنه لعلم رياضى تطبيقى متطور، وهو تطور مرتبط بنظرية خصائص وقوانين الطبيعة ونظمها الفوضوية. (نظرًا لتعذر وجود أرقام مطابقة لذلك، لا يمكننا حساب مقدار مكافأة المخاطرة بالنسبة لطاليس، ولا يمكن تقديرها ولو على نحو تقديرى).

لقد كان طاليس بحق عالمًا فى الرياضيات، لكنه لم يكن منظرًا لنظرية الفوضى. وأيضًا لم يكن حالمًا أو لاهيًا، بل أنشأ عمله على الأرجح فى ارتكاز على عاملين أساسيين لعقلانية مبدعة: فهو لكى يتوقع تحقيق ربح كان فى حاجة إلى علم (الركن الخامس)، وهو ما لا يملكه أحد غيره، وهو علم خاص تحقق لديه فى معارفه الفلكية التى أمسك بخيوطها. ربما يكون ذلك فى أماكن أخرى متمثلاً فى طرق إنتاجية خاصة أو اختراعات؛ بل من أجل البحث المنهجى عن علم حديث تنشىء مؤسسات عالية الشأن والمكانة أقسامًا للبحث خاصة بها، لا تتنافس أفضلها عالميًا فقط مع أفضل مؤسسات البحث المدعومة رسمياً، بل تزيد عنها فى قدرتها على تحقيق بحث مؤسس على القواعد والأسس العلمية.

ونظرًا لأن مؤسسات البحث الإنتاجى من الناحية العلمية تسعى إلى استكمال العلم وإحراز تقدم فيه، علاوة على جذبها لأفضل الرؤوس والرموز العلمية من كل إنحاء العالم، نجد أن هناك دائمًا وأبدًا اهتمامًا عامًا فيما يتعلق براحة ونعيم مصالح الأقلية؛ ولكن بين قوسين: من المؤسف لأى منا حين يعلم أن دولته الأم فقدت جاذبيتها فى

علوم مثل الصيدلة والكيمياء كانت فيها سابقًا رائدة على مستوى العالم. فإذا ما توفرت شروط إطارية وظروف أفضل فى أى مكان آخر، فلا يحرم أى فرد نفسه من الانضمام إلى موقع التنافس على مستوى العالم. وأقل حجة يمكن أن تساق فى هذا السلوك هو أن فى ذلك عدالة للأجيال القادمة: إن الأطفال والأحفاد لهم حق أيضًا فى أن يكون لهم مثل من سبقهم من الآباء والأجداد فى الانضمام إلى مراكز الأبحاث الممتازة؛ ولهم أن يرحلوا – إذا جاز لنا ذلك التعبير– إلى الخارج. ولكن ما الأسباب التى تدفعهم إلى البقاء فى تلك البلدان التى يتوجهون إليها طلبًا للعلم لبضع سنين، بل ويرغبون البقاء بها إلى الأبد، على الرغم من أن الأفضل لهم –لأسباب خارج نطاق العلم – أن يستقروا فى بلدهم الأم؟

هناك عامل عقلى آخر – الركن السادس– يتمثل فى استراتيجية اقتصادية واعدة بالنجاح، وهى فى حالة طاليس تتمثل فى احتكارالعرض والتوزيع. ليس من الضرورى على كبار أصحاب الأعمال اختراع استراتيجيات حديثة على نحو كلى، ويكفى استكمال وتطوير استراتيجيات معروفة فى ثوب مبدع خلاق. فى إطار هذا المعنى أدخل طاليس استراتيجية الاحتكارالتى كانت معروفة فى ذلك الوقت إلى مجال استخدام حديث، فهو لم يعتمد على مزية أو تميز طبيعى (وجود مادة خام محدودة فى أرضه وتربته)، كما أنه لم يستند أيضًا إلى وفرة رأس المال، تمامًا كما أنه لم يركن إلى اختراع يسجله لنفسه فى براءة اختراع، أو إلى تنظيم ما مثل تحالف وانضمام جميع المؤسسات المعنية بهذا الشأن، ليكون رئيسًا لها... لم يحدث أى من هذا وذاك، لأنه لم يرغب فى أن يهب حياته للاختراع، ولا أن يوقفها على مهام تنظيمية ولكن كل ما ابتغاه هو أن يستخدم ما يستكشف ما يلوح لأى فيلسوف عظيم .. ذكاء خارق .. يستثمره لفترة زمنية عابرة فى أفق مشروعى متسع، ويستكمله بغرض توظيف مالى غير متضخم أغلب الظن.

وبناءً على ذلك فإن من يقرأ تقرير أرسطو الوارد فى كتاب "السياسة"، يتبين له مدى عظمة طاليس كشخصية رجل أعمال، ربما أيضًا يتعرف فى شخصيته على

عبقرية صاحب مشروع يُحسد عليها بكل حب مثل كل العبقريات، لأنه لا يضاهيه أحد في ذلك المضمار. ولو كانت حالة طاليس هي المقياس الذي نقيس عليه الأشياء، من حيث إن المرء يحقق ربحًا كبيرًا مع أقل بذل مادي وزمني، وبشكل بسيط وجانبي كهذا النموذج، لصارت عملية إقامة المشروعات بالغة الصعوبة، ولكان أثر النفع العام على المصلحة الشخصية نادرًا جدًا.

3.3 الاعتراف بالشخصية

عادة ما يتجه التفكير إلى المال في حالة الربح فقط ، وطاليس يبين أن هذه القوة الدافعة المهمة لا يجب أن تكون هي الوحيدة ولا الأهم. وذلك مرجعه عنده أنه لم يبتغ الثراء، بل أراد أن "يظهر ذلك لإخوانه في الوطن". وكما ذكر أرسطو في تعليقه على ذلك، بقوله: "والأمر إذن يسير على الفلاسفة في أن يصبحوا أغنياء، فقط إذا أرادوا". وليس من المفروض أن يوقف المرء ذلك البحث على مدة زمنية عابرة مثل حالة طاليس. فهناك سفسطائيون مثل جورجياس ظلوا في ميدان عملهم الذي يقومون به، وعملوا في التدريس كمعلمين جوالين متخصصين لأولاد الطبقة العليا، وهم لم ينالوا فقط الشهرة، بل صاروا أيضًا أغنياء (قارن أفلاطون Hippias Maior b-c; Guthric 1962 III 207 282)، فالعبقرية هي في الأصل وحدة وزن ومال يونانية، وهي تشبه في مسلكنا معها -- ويمكن أن نقول ذلك مع المال على وجه العموم- نفس التعامل مع الموهبة أو الطاقة، كما أنها في حد ذاتها ليست جيدة ولا سيئة، ولكن يتوقف الأمر على ما سنصنع بهما. وقد استشف دوستويفسكي من ذلك تقديرًا واحترامًا له قيمته : " سيدي الأمير... الرغبة تتجه إلى أن نخضعهما للوصاية... بإرادتكم الحرة وبكل ما تملك من أموال، أي بكل من هاتين يتميز أي منا عن ذوات الأربع (الغبي Der Idiot 895 f.)، وعلى أية حال فإن القوة الدافعة لطاليس يمكن تعميمها بلا أدنى مشكلة إلى حجر أساس "سابع": فالربح المالي ما هو إلا واحدة من عملات كثيرة، يقيس بها البشر ما سيعود عليهم من ورائه في نهاية الأمر. ومن يرضى بما هو خارجي، فهو راغب في وضع اجتماعي، ربما

أناقة مظهر خارجي ، ومن يرغب، بشكل أكثر ذكاء وتفوقًا، فى حياة ناجحة وسطية، فهو يبحث عن اعتراف له، سواء ممن يعيشون معه فى المجتمع، أو عن طريقه هو ذاته، أى يبتغى احترام الآخرين له واحترامًا لذاته فى نفس الوقت. وليس فقط مواطن الاقتصاد المألوف ، بل أيضًا صاحب الأعمال النبيه، كلاهما يدللان على أن كلاً منهما نقيض لشخصية فردية مدمرة. وفى نفس الوقت يمكن أن يحظى تقدير أرسطو على موافقة وتأييد فى قوله بأن الثراء شيء محبوب للنفس ولاشك فى ذلك (أخلاق نيقوماخوس B 30 VII 6.1147) ، ولكن ينبغى النظر إليه فقط على أنه هدف بينى وليس هدفًا نهائيًا (I 3.1096 a 7 F.)؛ وذلك لأنه دون التحلى بنغمة أخلاقية، لعله صوت وعظ ، ودون التزام بالفضائل الشخصية مثل التدبر والتعقل، والعدالة والإيثار؛ وأيضًا دون النظر إلى مهام وواجبات أخلاق الاقتصاد، مثل العمل الكامل أو استقرار قيمة المال أو العناية بمعاش الحياة، ثم نعيش فقط على حجة أخلاقية متواضعة تحقق السعادة وتتوجه إلى النفع الخاص .. دون كل ذلك فقد توصل أرسطو إلى ما هو آت: من يبحث أولاً وأخيرًا عن الربح المالى، فقد جهل مكانته الفعلية فى الحياة. إنه يسقط فى خداع تركيبى لأن ما يعتبره غاية هو فى حقيقة الأمر لا يصلح إلا أن يكون هدفًا بينيًا، كأن يقوم بتأمين للحياة أو وسيلة لحياة كريمة أو أيضًا دليل إثبات على النجاح.

ومن ينظر إلى سير حياة كبار أصحاب الأعمال يتبين له أن هؤلاء لا يبحثون أولاً وأخيرًا، ولا فى المقام الأول عن ثراء مادى. إن أكثر ما يبغونه هو فرض سيطرتهم على مهمة مؤسساتية مع شعور من أجل اغتنام فرصة ومخاطرة، ولكن أيضًا شعور ممزوج بحظ مؤكد. بل إن من يجعل كسب المال مضمونًا للحياة، عليه أن يستخدم ذكاءه فى ألا ينضم لوجهة النظر التى بسببها أخفق أيضًا فى نهاية الأمر "البطل" فى رواية "المنتصر يستحوذ على كل شيء" لمؤلفها ديتر فيللرسهوف (Dieter Weltershoff Dieter Sieger nimmt alles 2002.13) حين قال: "يكاد يكون كل شيء يتمناه الناس لأنفسهم، ويفكرون فيه، ويحاولون أن يفعلوه، يمكن التوصل إليه بوضوح عن طريق المال".

وعلى مستوى العواطف هناك - خلاف الجشع وحب التملك - إحساس بمرض الكرامة وإحساس بمرض حب التحكم والسيطرة، وهما لا يرتبطان إلى حد بعيد بمرض حب التملك السابق ذكره، ولاسيما تلك الأشياء الفاصلة لحياة ناجحة، مثل الثقة والإخلاص والصداقة، فهذه أشياء لا يمكن تعويضها بمقابل مادى أو تشترى بمال: فلا المسكين يجب أن يكون فقيراً بها، ولا الغنى يجب أن يكون غنيًا بها: ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن نجد رجال أعمال على قمة النجاح - من طراز مغناطيس الصلب أو ملك الصلب أندرو كارنيجه **Andrew Carnegie**، وملك البترول جون دافيسون روكفيلر **John Davison Rockefeller**، وسمسار البورصة جورج سوروس **George Soros**-، نجد هؤلاء فى نهاية مطاف حياتهم لا يسقطون عبيداً لتلال أموالهم، بل يهبون حياتهم لتكون ملكًا لمؤسسات تمنح أموالاً سخية، والمؤسسات الوقفية هذه ما هى إلا استثمارات للمستقبل، والإدراك العام الذى يكمن فى ذلك يسير وراء الجملة التى يفضل كل فرد الاستشهاد بها فى كل وقت: " ليس الغنى بما يمتلكه المرء من أشياء فقط ، بل أيضًا بما يستغنى عنه فى كرامة وإباء".

إن الرأى بأن الوعى الأخلاقى لمهنة صاحب الأعمال لا يمكن اختصاره فى تحقيق الربح المادى، له نتيجة حتمية بالغة الأهمية فى النظرية الاجتماعية: على النقيض من الفصل الدقيق بشدة من الناحية النظرية بين النظم الاجتماعية الفرعية، إلا أنها تتداخل عند الشخصيات الفاعلة، لاسيما القيادية منها، وهذا التداخل يقع عليه شراكة فى مسئولية عدم انهيار المجتمع. وقادة الاقتصاد لا تتجه أبصارهم فقط نحو عملة الاقتصاد، أى نحو نمو يحقق مكسبًا عظيم الأثر فى المستقبل؛ بل حقيقة الأمر أن مع تحقيقهم للنجاح هم يرغبون أيضًا فى التأكيد على أنفسهم أمام الآخرين وأمام أنفسهم، فلعل بإنفاقهم على الأعمال الخيرية والتبرعات أو بأى أشكال أخرى للإدراك العام يدخلون التاريخ. ويتوافق مع ذلك ما ختم به أرسطو تعليقه من عبارة تنويهية بشأن إمكانية تحقيق الفلاسفة ربحًا ماديًا، حين قال:" إلا أنهم لا ينشغلون كثيراً بذلك". ومرجعية ذلك أنهم كفلاسفة يلتمسون احترام ذاتهم واحترام الآخرين لهم عن طريق تفكيرهم الخلاق.

إلا أن الحكمة فى التطلع إلى المكانة الاجتماعية محض الأداتية لا تبرر التحريم ولا هى منع فى أن يلتمس أى فرد تحقيق ربح، لأن هذه المكانة كهدف بينى تظل محل تمثيل بأشياء أخرى ، كما أنها ليست تحريمًا فى ألا نبتغى شيئًا آخر سوى الربح، وذلك لأنها مادامت فى إطار القانون المعمول به، فيحق لمن هو بالغ قانونًا أن يلحق الضرر بنفسه. ولا يتبقى فى نهاية الأمر - ثامنًا - سوى أنه من الممكن الجمع بين الاثنين: ابتغاء الربح الذى يحكم مهنة أى فرد، أى يحقق ربحًا دائمًا ومستقرًا، ورغم ذلك لا يفسره على أنه القيمة الوحيدة أو القيمة السامية. ومن تنطوى سريرته على ذكاء وفطنه فى الحياة، ينبغى عليه أن ينفتح على أشياء جوهرية أخرى ويوطئ نفسه عليها: الصداقة والشراكة، والفن والثقافة، والسخاء والكرم، أو يكون مع طاليس من أجل علم وفلسفة.

ويمتد الحديث عن شخصية طاليس الفذة إلى أكثر من ذلك. فهو بالإضافة إلى أنه عالم رياضيات، وباحث فى الطبيعة، وفيلسوف وصاحب أعمال، نجده مستشارًا وناصحًا بالغ الأهمية، فإنه يمتلك إضافة لما سبق موهبة أدبية عظيمة الشأن. واستنادًا إلى نصائحه فى السياسة وواقعيتها فى الحياة والتى صاغها على نحو حكم وأقوال مأثورة، فقد ترقى إلى منزلة الفيلسوف الأوحد فى الهيئة المختارة للحكماء السبعة باليونان.

وبعض من حكم طاليس تعين على تكوين نظرية خاصة بصاحب الأعمال (Kranz1949.33) عدم العمل شيء رذيل...الهمجية شيء مضر... التخلف شيء يصعب تحمله". ونظرًا لأن هذا القول مقنع، فيمكن استكمال الأفكار السابقة، فالثلث الأول يكمل قوة الدفع. إلى جانب المصلحة الخاصة - تاسعًا - الحاجة إلى رغبة فى إنجاز عمل (بدلاً من" اللاعمل")، وإلى جانب المعرفة - عاشرًا - هناك حاجة إلى تخطيط (بدلاً من" الهمجية ")، وقبل هذا وذاك هناك حاجة إلى تدريب مهنى جيد (بدلاً من التخلف). أما الحكمة التى تقول "من الأفضل أن يحسدك الناس عن أن يشفقوا عليك")، فهى

تدعم وتقوى الرغبة فى الإنجاز، وتعلو بها إلى "أرغب فى التفوق" وإلى "أرغب فى التميز"، أى إلى رغبة فى الحصول على درجة الامتياز. أما القول الحكيم الذى يستشهد به كثيراً : "لا عيب فى الإفراط" فيتطلب أيضًا ألا نبحث عن ربح بلا حدود فى جشع لا يشبعه شئ. وحسب القول التالى القائل:" لا تكن غنيًا بأسلوب مهين"، فإن المرء عليه ألا يعرض ماء وجهه واحترامه للخطر بارتكابه انتهاكات لحرمة الآداب العامة والقانون والأخلاق. ولكن نظراً لأن هناك بعض الناس لا يقيمون وزنًا للاحترام، فيتحتم على الكيان المجتمعى أن يضع حدوداً واضحة للرغبة فى الربح، من شأنها على سبيل المثال تحريم العبودية، وعمل الأطفال، وعدم مساواة المعاملة مع النساء، إلى جانب سن نصوص أمنية ومعايير بيئية.

ومن يحيا حياة "غيرمشينة" فهو يحقق فقط حداً أدنى تجاه الأخلاق تكمله الثقافة اليونانية بأشياء كثيرة جديرة بالتقدير. فقد استهلت الفضائل - دون وجود نبرة أخلاقية - بفضيلة الكرم، ويقصد بها موقفًا يوصف به الحر (فى قرارة نفسه) ويميزه: ونظراً لأنه - أى الحر - لا يسجن نفسه فى دائرة الخوف على ما لديه من ثروة، فهو يتصرف معها فى استقلالية ويحرص على أن يمنح آخرين منها، حيثما تتطلب الضرورة ذلك، بل إن اليونانيين عرفوا بشأن العطاء والكرم الذى يتحلى بأسلوب عظيم مثل سخاء أحد أصحاب الأعمال الناجحين، فضيلة خاصة بصاحبها، وهى فضيلة الشهامة وعلو الهمة سابقة الذكر. ومع هذه الفضيلة ظهر إلى الوجود أصحاب ورعاة الأعمال الخيرة ممن شجعوا الفن والثقافة، والعلم والفلسفة، أو أنهم حضوا على فعل أعمال تخدم الصالح العام: وبهذه الطريقة فقد تصرفوا تصرف الأذكياء، كما أنهم سلكوا مسلكًا يخدم الأخلاق من حيث مفهوم السعادة، وذلك لأن رعاة الأعمال الخيرة قد لاقوا اعترافًا بهم على مستويات ثلاثة تحسب ، ويأتى فى المقام الأول اعتراف الجمهور العام بهم الذى يحسب له كل حساب، ثم اعتراف من قبل الأصدقاء، ثم يأتى اعترافهم بذات أنفسهم.

وجريًا وراء عالم اقتصاد ليبرالى إلى أبعد الحدود مــن طراز ملتون فريدمان Hilton Friedmann (1962.133)، فإن الالتزام بالصالح العام من قبل صاحب الأعمال يتوقف أولاً وأخيرًا على تحقيق الربح فى أعلى قياس له، وبالتزامه تجاه مساهميه فى ألا يحقق شيئًا آخر سوى قيمة زائدة على الدوام، فإن هناك خيانة ترتكب بشأن الأعمال الخيرية، أولاً فى حق المساهمين، ثم بعد ذلك فى حق العاملين معه، لأنهم يتحصلون أجورهم أقل مما ينبغى، وأيضًا يعد ذلك خيانة فى حق المستهلكين، نظراً لأن الأسعار تتصاعد. وواقع الأمر أن أى صاحب مشروع عليه أن يحافظ على قدرة شركته على التنافس بشكل فعال ، وأن يحافظ كحد أدنى على عدم تعرضها للأخطار، أى أن يحمى الملاك من أى خطر لقيمة ملكيتهم، وأن يحمى العاملين معه من فقدان أمن وأمان أماكن عملهم، كما يتحتم عليه الحفاظ على صعود قيمة كلا الجانبين بقوة كدرجة مثلى. بيد أنه لا يمكن تحقيق كليهما بتفكير قصير المدى، ولكن بتدابير بعيدة المدى ("دائم الأثر")، وهو تفكير يفتح المجال أمام ابتكارات وحداثات اقتصادية وتقنية من جهة، وأمام المحيط الاجتماعى الذى تتواجد فيه المؤسسة أو المشروع من جهة أخرى ، كما أن التوقعات المنتظرة له تؤثر على نجاح المشروع. كما أن إقامة أعمال خيرة فى مكان تواجد المشروع يعضد ويدعم التشخيص القائل: "النفع العام عن طريق النفع الذاتى".

فى هذا المقام لا يفوتنا سوى وجوب التمييز بين مشاريع الطبقة المتوسطة فى ملكية عائلية ومدراء مستخدمين بشركات مساهمة، أى رؤساء المكاتب التنفيذية. فى الحالة الأولى يحق للملاك وقف جزء من أرباحهم أو من ثروتهم الخاصة المدخرة على أعمال خيرية، بدلاً من استهلاك كل شىء أو توريثه فيما بعد. أما الحالة الثانية – فى مقابل ما سبق – فالمديرون أمناء على ثروة الغير، ولذلك يسمح لهم إيداع أجزاء من مرتباتهم أو من ثروتهم الخاصة فى مؤسسات خيرية، ولكن فى حالة إيداعهم إياها فى مؤسسات خيرية تابعة للمشروع، يتعين عليهم الحصول على تفويض من

المساهمين، بحيث يوضح فيه تقريريًا بعدم تضرر ملكية المساهمين أو قيمة أماكن العمل على حد سواء من جراء ذلك. وخلافًا عن أصحاب المشاريع الفعليين، فإن المدراء المتربعين على القمة أنفسهم، على وجه التحديد (أعضاء الإدارة العليا) لمجموعة مؤسسات كبرى، ماهم إلا موظفون قادة ينفقون من مال الغير، ومسئولون عن أماكن عمل الغير. وبناء على ذلك لا يحق لهم أن يتربعوا تحت شمس مؤسسات خيرية مدفوعة بأموال الغير وينفقون أموالاً بحجة الإيثار، وهو سلوك لا وصف له فى حقيقة الأمر إلا أنه أنانى.

3.4 هل من قسم أبقراطى للمدراء؟

ظل هذا السؤال يتردد وقتًا طويلاً فى المحيط الأكاديمى فقط؛ إلا أن بضع حالات مثيرة دفعت به إلى حيز الرأى العام: هل ينبغى أن يطبق أيضًا على قادة الاقتصاد، أى أصحاب المؤسسات والمشروعات والمدراء القادة، ما هو معروف من تقليد يطبق على شريحة الأطباء منذ قديم الأزل من تعهد شخصى فى أمانة ممارسة المهنة، ويتلخص فى أداء القسم الأبقراطى المهيب، وما استقر به المقام فى تعهد الأطباء بجنيف عام 1948 (مع ملحقات له فيما بعد) من تحريره من ثقل أعبائه التى لا تناسب العصر (كالشمول الأبوى، والعجرفة الطبقية، وكذلك الخلفية الدينية..)، وتم تطويره بما يتناسب والعصر الذى نحياه؟ (انظر بشأن قسم أبقراط ذاته Lichtenthaler 1984)، إن أداء يمين أبقراطى يقترب تطبيقه بالفعل على أصحاب المؤسسات والمدراء لأسباب عدة، منها أن ما يتلقونه فى تعليمهم الفنى والمهنى وعلم اقتصاد المؤسسات، ولاسيما إدارة الأعمال يدرسون فيه بشكل أو بآخر قيمًا ووجهات نظر – تارة بشكل مباشر وتارة أخرى فى صمت – وأن عليهم على أقل تقدير فى ظل عالم اقتصاد معولم أن يلتزموا بتلك القيم ووجهات النظر جملة وتفصيلاً فى جوهرها. ويسرى نفس الشىء على إدارة المؤسسات وقياداتها الفعلية، فسواء من الناحية النظرية أو العملية يتعين تفعيل هذا الأمر؛ نظريًا بسبب القوانين الاقتصادية ولأن الأخلاق ذات طبيعة كونية ، وعمليًا نظرًا

للأثر العالمى الفعال لاقتصاد المؤسسات التجارية. وهذا ما نراه يطبق بوضوح فى برلين أو دسلدورف أو فرانكفورت، كما نراه أيضًا فى لندن وباريس ونيويورك وطوكيو. والجوهر الذى لا خلاف عليه ما يتعلق بالعدالة والمساواة والحيادية على الأخص، ورفض المخالفة فى كل من: المطالب الزائدة والإلغاءات على حد سواء. علاوة على ذلك هناك احتمال لوجود إضرار مالى لحق بالموقع الاقتصادى المختص. فى الحالة الأولى يتعلق الأمر بالمدراء القمم، وفى الحالة الثانية يختص بالملاك وأصحاب المؤسسات والمساهمين ممن يفضلون العمل فى مكان آخر، هنا ينزح مكان العمل إلى مكان آخر، وهناك ينزح رأس المال إلى الخارج.

وقبل أن نخوض فى مسألة تقدير التأييد والرفض بشأن ثمة تعهد شخصى للمدراء فى احتفالية مهيبة، علينا أن نستحضر ونلم بمفهوم وببعد. فاليمين الأبقراطى بصفته عنصرًا جوهريًا لقوانين الشرف، وهو هنا أحد مكونات "القواعد المشتركة الحاكمة للشركات" (بمعنى آخر: لإدارة مؤسساتية جيدة)، ليس له مكان للالتزام به من الجانب النظرى بالمعنى المتشدد للقانون. ولذلك نادرًا ما يحظى باهتمام مباشر فى القانون المدنى والجنائى. أما الجهة المختصة بشأنه فى كل الأحوال فهى القوانين المعنية به، وبخاصة قانون الشركات (ويتضمن ذلك قانون الشركات المساهمة)، وإذا اقتضى الأمر فيدرج أيضًا ضمن قانون العقوبات، وهو ذلك القانون الذى يفصل فى واقعة إضرار بملكية الغير التى يقوم شخص ما على إدارتها، أى قضايا عدم الأمانة، (فى ألمانيا: مادة 266 من قانون العقوبات؛ بالنمسا: مواد، 205 c & 461؛ فى سويسرا: بند 140، قانون الاختلاس؛ قارن بشأن الموقف القانونى بألمانيا كلاً من (Lackner / kühl / Dreher ff. 2001.1041)، وهنا خصوصية أخرى بشأن الالتزام الذاتى أو التعهد الشخصى: نظرًا لعمومية الصياغات الخاصة به وفقًا لطبيعتها، فإنها تتعلل بوجهات نظر تحكيمية بشأن بعض القضايا الفردية المعقدة، ولكن من أجل صدور القرار نفسه، فالأمر يحتاج إلى عناصر إضافية، سواء قواعد تفسير توسطية بين الأطراف المتنازعة، كما تحتاج إلى تمييز قانونى يطبق عليها، وكذلك تحتاج على

وجه الخصوص إلى معرفة " الآداب الجيدة" (boni mores) المتعلقة بقانون الشركات. ومن الخطأ أن نعتقد بأن التعهد الشخصى يحتوى على وصفات خاصة بإدارة أعمال مؤسسة متكافئة من الجانب الأخلاقى. فتلك الإدارة ترتبط بخصوصيات الدول المذكورة آنفًا والفروع والشركات، وتتغير مع ما يستجد من شروط إطارية، كما أنها تتطلب معارف وتمييزًا قانونيًا. وأيضًا من الخطأ أن ننظر إلى التعهد الشخصى من هذا المنطلق على أنه لا قيمة له، لاسيما أنه يذكر المدير المالى والاقتصادى فى الموقف الصعب بأنه لا يستظل فقط بمظلة التزامات تتعلق بتنظيم المؤسسة، بل تقع عليه أعباء تعهدات أخلاقية تطبق إرشاداتها وتعليماتها على مستوى العالم، أى أنها تطبق فى استقلالية ولا ترتبط بمؤسسة أوفرع أو دولة من الدول بعينها دون غيرها.

ولكى نقدر القيمة العملية ليمين أبقراطى حق تقدير، يتحتم علينا أن نضع فى حسباننا عاملاً ثالثًا. بين الأداة "الناعمة" لتعهد شخصى احتفالى، وأخرى "قاسية" نظرًا لوجود رقابة حتمية من قبل القانون المدنى والقانون الجنائى، هناك الرقابة والقوة الشفائية الذاتية التى تتضمنها ثقافة ممارسة الأعمال والمشروعات وثقافة المساهمين فى بلد من البلدان، بل إن هذا العامل يمكن أن يصعد لدرجة القضاء الفاصل إزاء الأحداث اليومية بالمؤسسة. ومن ينوه ويطالب بالمرتبات المرتفعة مثل الولايات المتحدة، بزعم أنها أعراف دولية ، يتحتم عليه أيضًا ألا يتناسى أعرافًا أخرى بالولايات المتحدة و يخضع لها: التعويض ذات الشفافية والرقابة القوية المشددة من قبل المساهمين والمصلحة الوجودية لطبقات عريضة بسوق رأس المال، نظرًا لأن ذلك السوق يقوم بتمويل جزء كبير لرعاية المسنين عن طريق صناديق المعاشات ،كما ينفق أموالاً عن طريق صناديق أخرى على جزء كبير من المؤسسات التعليمية. كما يتعين عليه على الأخص مواجهة ومحاصرة المخاطر الشخصية المتفاقمة. أما وأن نرى أحد مدراء مؤسسة "يدمر" قيمًا إسمية بالمليارات فى البورصة من أجل حلم شركة مساهمة عالمية، وربما أيضًا من أجل ما يرتبط بذلك الحلم من توقع فى أن يتمكن من دفع المرتب فى اتجاه المستويات المرتفعة بالولايات المتحدة – ولهذا السبب وقع اختيار إحدى مجلات

الاقتصاد الأمريكية عليه لأن يكون أسوأ مدير عن العام ، ورغم ذلك من المتوقع أن يكافأ بمد عقده بمجلس الأمناء، ولاحقًا سينتقل أغلب الظن إلى عضوية مجلس الإدارة، فإن مثل هذا السلوك لا يسفرعن ربط تصاعدى لعجلة المرتبات بالإنتاج والخدمات، كما أنه دليل على عدم وجود رقابة ذات كفاءة عالية. وهنا يبرهن نموذج الإجماع والموافقة المزعوم الخاص بثقافة المؤسسات والشركات الألمانية على أنه بمثابة نموذج تشبيك وتربيط، من شأنه العمل على إضعاف مبدأ توزيع السلطات الضرورى، أى يضعف من نظام الرقابة على "الأرصدة والشيكات" الخاص بمجلس أمناء ومجلس إدارة ومجلس مساهمين، وبالتالى الشركات والبنوك.

والآن ما الأسباب الداعية إلى تأييد أو رفض تطبيق التعهد الشخصى لقادة الاقتصاد؟ يمكن لأى منا أن يعارضه انطلاقًا من ابتذال مضمونه: فلماذا يتحتم على أى شخص أن يقر بالتزامه بقيم ورؤى هو فى حاجة إليها فى كل الأحوال، ولذلك يتم تعلمها فى التعليم المهنى بشكل أساسى لدرجة تبلغ حد التشبع ويؤديها كل فرد فى الحياة العملية فيما بعد بشكل تلقائى؟، والاعتراض له وجهان يضعفهما النموذج القدوة أو الأصل الأبقراطى. من ناحية يعبرالالتزام الشخصى من قبل الأطباء عن حقائق أساسية يعلمها الجميع. ومن ناحية أخرى يتعلم كل فرد هنا وهناك كيفية (معقدة) Know-how كطبيب يتعلم التشخيص وعلاج الأمراض، وكمدير يتعلم قيادة المؤسسة، وهذه الكيفية تتوافق مع التقنية ويمكن إساءة استخدامها مثل أى تقنية. وسواء تطبيق ذلك على الأطباء أو المديرين: فثمة أداء يمين أبقراطى يقف فى مواجهة هذا الخطر المتعلق بإساءة الاستخدام، ويحدد من البداية المهمة القيادية الإيجابية على أنها أسمى الواجبات الأخلاقية، ثم بعد ذلك يعمل على تفادى الوقوع فى المحظور بأقل نسبة ممكنة. وكلاهما - الأمر الأخلاقى والنهى عن المحظور - يمكن تبريرهما استقرائيًّا على أى موقف مهنى انطلاقًا من تطبيق واجب أخلاقى على العموم؛ فى حالة الطبيب: من واجبه الأخلاقى تقديم العون، ونعنى به هنا تقديمه مساعدة فى حالة وجود أمراض أو حوادث. إلا أن ما يعارض التبرير الاستقرائى أن المساعدة المقدمة استنادًا لأمر

أخلاقى كما ورد فى الجملة السابقة من الممكن تقديمها دون مقابل، إلا أن الطبيب يدفع له المقابل. فرغم أن الطبيب يساعد المريض، أى هو فى حاجة إلى إسعاف، إلا أن عمله لا يدرج بشكل مباشر تحت مفهوم الواجب الذى نعرفه فى الأخلاق وفى جميع الحضارات بصفة الوصية، أى الأمر بالمساعدة. ولم يبد بشكل قطعى بالنسبة للأصل الأبقراطى أن هناك" أمراً علوياً" ذات مرتبة أخلاقية يدخل فى باب الأخلاق الإنسانية العامة. أما ما هو معروف بشكل قطعى أن الطبيب لم يتبوأ هذه المهنة إلا لتقديمه المساعدة المطلوبة على نحو ملائم لها؛ ثم إنه تلقى تأهيله فى هذه المهنة من أجل هذا الغرض، وأنه من الممكن استدعاؤه بصفته رجلاً متخصصاً فى هذا الشأن، ويحصل أيضًا نظير عمله على أجر - وهذا هو الخلاف الجوهرى مقارنة بتقديم المساعدة الواجبة بين عموم البشر.

هناك مقارنة أقل شأنًا، ولكنها تناسب الموقف: كما نقوم باستحضار أحد الحرفيين المناسبين للقيام بإصلاح سيارة أو ثلاجة لحق بها خلل، ونطلب منه - أيضاً دون أداء يمين - مساعدة متخصصة أمينة، فإن الطبيب أيضًا وفقًا "لطبيعة" مهنته يعمل على راحة وصحة مرضاه، وواجبه الأخلاقى الإيجابى ينطق بالعبارة التالية التى يسير على هداها: "salus aegroti suprema lex" ، أى (صحة مريضك أسمى الوصايا الأخلاقية). ونظراً لأن الهدف الإيجابى لا يمكن تحديده دائمًا بسهولة، فإن أقل ما يمكن أن ينهى عنه كحد أدنى، هو ألا يلحق بالمريض ضرر مادى عند دفعه فاتورة الحساب (" primum nil nocere")، ولأن الطبيب لا يعالج نباتات أو حيوانات، بل كيانات بشرية وأفراداً مسئولة عن ذاتها، فذاك يتطلب وصية ثالثة وهى أن يأخذ الموافقة المستنيرة احترامًا لرفعة المريض كإنسان. وفى كل العناصر الثلاثة يتبين لنا أن الموضوع لا يتعلق فى قليل أو كثير بشىء آخر سوى بمسئولية ذات تخصص مهنى أو مسئولية موقوفة على مهنة بعينها، وليست مسئولية متصلة بمهنة أخرى ("مسئولية التخصص المهنى"): من لا يفعل ما بوسعه من أجل مريضه ولا يلحق الضرر به فى أى حال من الأحوال، فلا يستحق أن يطلق عليه بحق وصف "طبيب" (وهى كلمة مشتقة من

الأصل " "archiatos وتعنى "الشافى"). ومن لم ير فى مريضه مجرد أعضاء جسدية مريضة، بل يرى فيه إلى جانب ذلك شخصًا إنسانًا، يتحتم عليه إذن أن يعترف ويقر بسمو قراره.

ولا شك فى أن الأمر بالنسبة للمديرين يندرج أيضًا تحت هذا المنطق. فهم يخضعون لالتزامات وتعهدات ليست "برغبات أخلاقية ورعة" ملقاة على عاتقهم من الخارج، بل تنتج من "طبيعة" مجال أعمالهم الذى اختاروه بأنفسهم. إن ما يطلق عليه "صحة المريض" فى حالة الطبيب، هو فى حالة المدير مصلحة المؤسسة، حتى أن أداء يمين أبقراطى بالنسبة له يبدأ "بالوصية" الأخلاقية التى تقول : "وأن تكون سلامة وخير مؤسستك هى قانونك الأسمى". وكما هو الحال مع الطبيب، فإن تلك المهمة الإيجابية الأساسية يمكن استكمالها بمهمة سلبية كحد أدنى فى الأداء، وهى تعد "الوصية الأخلاقية الثانية": "وألا ألحق الضرر بالمؤسسة تحت أى حال من الأحوال". ولأن الأمر لا يتعلق بكيان شبه إنسانى، بل بتنظيمات موضوعة من بشر، وهم الذين يحملونها على عواتقهم ويؤدون خدماتها، فإننا نصل بذلك هنا إلى "وصية ثالثة"، وهى الواجب المتعلق بالحفاظ على سلامة سمو المؤسسة. ومن هذا المنطلق يتعين الحصول مسبقًا على الموافقة المستنيرة فى أى أمر من الأمور، وأن تتم المحاسبة على الأفعال فى نهاية الأمر.

إلى جانب ذلك هناك مهن أو حرف أخرى يقع أيضًا على عاتقها مسئولية ذات تخصص مهنى، بل هى مشروطة بممارسة المهنة أو الحرفة ، مثل العمال الحرفيين على سبيل المثال. ولنا أن نتخيل أداءهم لتعهد شخصى فى احتفالية عند حصولهم على خطاب التخصص الحرفى لدرجة مشرف عام (أسطى). إلا أن الطبيب يحظى لسببين بمكانة خاصة وليست مطلقة، ولأجل هذه المكانة يعد أداء تعهد شخص أمرًا عاجلاً فى هذا المقام. السبب الأول هو أن البضاعة المعهود بها لضمير الطبيب، وهى الصحة، وغالبًا ما تكون حياة المريض، لها مكانة سامية على وجه الخصوص. أما السبب الثانى

فقد نتج عن قيامه بمهمته وواجبه، وعن تدريبه السابق لمارسته المهنة، وهو أنه يحظى بمكانة راقية فى المجتمع. فشريحة الأطباء تعد أعلى الشرائح الاجتماعية تقديراً فى المجتمع، بل غالبًا ما ننظر إليها على أنها الفريق المهنى الأكثر احتراماً. وأيضًا دون أن نحسبهم ضمن صفوة المجتمع، فهم يمارسون لهذا السبب وظيفة القدوة الحسنة.

وحين ننتقل من الطبيب إلى المدير الاقتصادى، فإن الأمر لا يتوقف على مدى الارتفاع الدقيق للمكانة. ويكفى أن نرى أن كلاً من السببين ينطبقان على مدراء فى قمة الهرم الوظيفى. لا شك أنهم ينتمون إلى أعلى شريحة فى الطبقة الوسطى، بل غالبًا ما ينتمون إلى الطبقة العليا بالمجتمع وهم يحملون مسئولية بضاعة عالية القدر والمكانة، وهى نجاح مؤسساتهم، كما يحملون أيضًا جزءًا من مسئولية رفاهية الكيان المجتمعى. وبنظرة سطحية للغاية فقط فإن المؤسسة مجرد شخصية قانونية، وتتوارى خلفها سعادة ونفع أشخاص طبيعيين، وهم الموظفون والعمال الذين يكتسبون معاش حياتهم، ويقدمون ما لديهم من طاقات فى تخصصاتهم ويعودون بالنفع على الكفاءة المجتمعية، وهم يلتمسون إذ ذاك احترام الآخرين لهم واحترامهم أمام أنفسهم. أما أصحاب رأس المال فلا يقف إلى جانبهم ببساطة "الرأسماليون" ممن صاروا أغنياء بنفقات أجنبية، بل يقف إلى جانبهم فى كثير من الحالات أناس يستثمرون مدخراتهم، ويحتاطون لأعمارهم، أو مؤسسات خيرية لها أهداف وأغراض اجتماعية وعلمية وثقافية.

ومن السؤالين الختاميين اللذين يبحثان من جهة عن المفتاح الذى تتحقق به سعادة المؤسسة، ومن جهة أخرى عن السر الذى تكمن فيه رفعة المؤسسة، يبوح السؤال الختامى الأول بالإجابة عليه بسهولة: إن السعادة تكمن أولاً وأخيراً وبشكل مباشر فى الدوام والاستقرار، وفى تحقيق الربحية المستمرة للمؤسسة، أى ليس فى الربح قصير الأجل، بل بكل تأكيد فى المكسب الدائم فى المستقبل. والتجربة دائمًا هى خير معلم ، وهذا ما يؤكده علماء الإحصاء: إن شركات قليلة للغاية تبقى على قيد

الحياة مدة تزيد على عقدين فقط من الزمان. من هنا نصل إلى وصية "رابعة" للمديرين، مفادها: "عليك بتأمين استمراريتك واستقرارك وضمان دوام ريع مؤسستك وشركتك". ويمكننا القول أيضًا: ابحث عن المكسب المادى الدائم، وعن الربح الدائم مستقبلاً". ورغم ذلك لا وجود هنا للشعار القائل: " الربح، لا زيادة عن ذلك". فوفقًا للمبدأ الاقتصادى :"المصلحة العامة من خلال المصلحة الشخصية" نجد أن هناك قيمة زائدة على وجه التحديد، متضمنة فى جزء كبير منها بالفعل تحقيق الربح. ولا ينتهى معيار نجاح ثمة مؤسسة أو شركة، أى القوة الدائمة للإيراد، فقط لصالح أصحاب الأسهم أو الحصص، بل يأتى أيضًا لصالح العمال من حيث ضمان أماكن العمل لهم. وفوق هذا وذاك يتحقق النجاح الحقيقى للكيان المجتمعى عبر الضرائب على الشركات وأرباب المهن والحرف، وكذلك الضرائب على الدخل. ولا شك أن أداء الأعمال الإضافية مشروطة بحتمية مسالمتها وتوافقها مع الربح، وهو ما يقودنا إلى " للوصية الخامسة" فى تحور لقول ميلتون فريدمان، فى مقال له (1970) بعنوان: " المسئولية الاجتماعية لممارسة الأعمال هى أن تزيد من أرباحها" ، وحين قال:" عليك بخدمة المصلحة العامة من خلال أدائك لخدمة مكللة بالنجاح وسعادة مؤسستك". بهذا نجد المديرين، مثلهم مثل كل البشر، يبحثون أيضًا عن المزيد عند أدائهم لعمل ، لاسيما الاعتراف بهم. ويمكن لنا أن نصوغ هذه "القيمة الزائدة" أى احترام الآخر واحترام الذات، على أنها وصية أخلاقية خاصة، ولكن لا ننظر إليها بعد ذلك على أنها أمر أخلاقى إضافى، يمكن أن يتجلى فى تنافس مع الوصايا المذكورة سابقًا، وذلك وفقًا للمبدأ القائل: "إما ربح ولكن بشرط وجود اعتراف". ومثل الحال مع الطبيب فإن الاعتراف المتعلق بالتخصص المهنى الذى لا يبتغى شيئًا آخر سوى النجاح، بل التفوق فى المهنة، يحسب له الكثير والكثير. فى حالة الطبيب يكمن ذلك النجاح فى التشخيص الناجح، وأيضًا فيما هو ممكن من علاج، ولكن فى حالة المدير الاقتصادى مصلحة المؤسسة أو الشركة، وهى بكل تأكيد بمثابة ربح دائم بعيد المدى. ومن هذا المنطلق ليس من الضرورة أن نفصح عما نملكه من احترام الآخر لنا واحترامنا لذاتنا. ولكن نظرًا لأن

ثمة تعهدات شخصية منبرية تتألف من حقائق يعلمها الجميع ولا يختلفون عليها، ما دامت جوهرية ومهمة، فإنه يضاف فى حالة المدير تلك "الوصية الأخلاقية السادسة": "التمس الاعتراف بك، واحترامك لذاتك واحترام الآخر لك عن طريق نجاح مؤسستك أو مشروعك".

كذلك ليس من المستحيل أن نجد إجابة على السؤال الختامى الثانى، وهو لمن يدين المدير فى الموافقة والحساب.. إنه المالك، ليكن شخصًا فرديًا، أو مجموعة صغيرة، أو أشتاتًا من المساهمين كبارًا وصغارًا. ولكن حينئذ أين مكان الجانب الآخر، هيئة المستخدمين والعمال؟، إن الواجب فى أن نراعى حقوقهم وكرامتهم ينتج بالفعل من ميزة بديهية، من أخلاق الحقوق التى تلزم المدراء فى الفعل وعدم الفعل بمبدأ يخضع له جميع المواطنين فى فعله أوتركه: "...... فى حدود الأخلاق". ويضاف لذلك فكرة القيادة الجيدة للمؤسسة أو الشركة: من يضع معاونيه ومستخدميه وعماله نصب عينيه ويشجع على نشر الاحترام فيما بينهم، ومن يرعى الصحة والأمن والأمان بمحل العمل، فضلاً عن التأهيل والتدريب ودوام تقدمه... من يفعل ذلك يحصل فى المقابل على خدمات وأعمال جيدة، هى بدورها تأتى فى صالح صاحب المؤسسة، ومعها المنفعة الربحية. ولهذا نأتى إلى "الوصية السابعة": " عليك مراعاة حقوق وكرامة معاونيك ومستخدميك".

ما هو الطريق الذى ينبغى أن نسلكه عند وقوع مثل هذا النزاع بين المنفعة الربحية ومصلحة المستخدمين فى مؤسسة، لا سيما النزاع بشأن ضمان وأمان مكان عمل؟ إن علم الأخلاق الاجتماعى لا يقدم بهذا الشأن وصفات، إلا أنه يذكر بوجهة النظر فى أن ثمة ربحًا دائمًا مستقبلاً يأتى أيضًا فى صالح ضمان بقاء أماكن عمل فى المستقبل. وهنا علينا أن نضع فى حسباننا الشروط الإطارية الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية، ومن أجل العمل على تحسينها يضع قادة الاقتصاد كل ما يملكون من إمكانات لتحقيق ذلك، إلا أن المسئولية الأساسية تقع على كاهل السياسة. فإذا جاء تحرك هذه السياسة على نحو يشبه الفعل الأمثل، وربما تكون فى وضع

إخفاق، فأولى لها أن تكون ناقدة لذاتها ولديها استعداد للإصلاح، عن أن تبحث عن الذنب فى فشل الآخرين.

أيضًا نقترب من أمرين أخلاقيين آخرين – ثامنًا – "لا تلتزم وتتعهد بغير تعاملات تتصف بالكرامة والشفافية" ، – تاسعًا – : "عليك باستغلال المواد الخام الطبيعية بأسلوب مستقبلى". إن مهمة القدوة لأداء يمين أبقراطى للمدراء واضحة وجلية فى كل حال: ينبغى على قادة الاقتصاد أن يكونوا على وعى وإدراك فى الوقت المناسب بالمسئولية التى يحملونها على عاتقهم أثناء تأدية أعمالهم. ولا شك أنه لا يكفى أن يؤدى خريجو الجامعات يمينًا أبقراطيًا. ولكن نظرًا لأن فى مثل هذا التعهد الشخصى تجتمع وصايا تحمل المسئولية الخاصة بالشروط الأساسية للمهنة، أى " مسئولية التخصص"، نرى أنه من المفيد عند إقامتنا لحفلات التخرج فى كل الحالات ألا نحتفل فقط بالانتهاء من الدراسة والبدء فى شق مجال عمل يحفه النجاح، بل أيضًا نتعهد – فى حفل مهيب – بتحمل المسئولية فى المستقبل.

3.5 سياسة الجامعات: تحذير

إن السياسة الجديدة للجامعات تدفع بأفكار إلى طرح سؤال آخر: هل ينبغى تنظيم الكليات والمعاهد العليا وفقًا لنموذج مثالى لمؤسسة اقتصادية؟ ونضيف لهذا السؤال سؤالاً لاحقًا به وهو: وما الذى سنخرج به من هذا النموذج المحدد؟

عند إجراء إصلاح للجامعات لا يتعلق الأمر بمصلحة أساتذة الجامعات، بل مصلحة مؤسسة تقوم على خدمة المجتمع بأسره، وبخاصة الشباب به. فإذا أمسكنا بهذا المعيار وبنينا عليه، نجد أن الجامعة فى العقد الأخير قد أثبتت قدرتها على الإصلاح بشكل ملحوظ، رغم ما تنطق به الاتهامات والمآخذ: فى أى مؤسسة تعليمية بألمانيا والنمسا وسويسرا كانت من قبل تقوم على تعليم وتأهيل نسبة تتراوح من 3 إلى ٥ فى المائة فى العام الدراسى، أما اليوم فقد بلغت نسبة من يدرس بها من 30 إلى

40 فى المائة. ورغم ذلك هيهات أن نتحدث عن زيادة الأموال لنسبة تتراوح من ستة إلى ثمانية ضعف ما سبق، أو ربما بلغت عشرة أضعاف مع فارق التضخم. وعلى هذا فعلامة التناسب بين الأسعار والخدمات التى يحلو لنا الحديث عنها، جديرة بالالتفات إليها هنا. ويضاف لهذا ما تم استحداثه من وسائل تعليمية وبحثية حديثة مع طلاب الدراسات العليا وميادين البحوث الخاصة. وقد كانت دراسة الماجستير هى الإجابة المبدعة على الهجوم الهائل على مراحل تعليم هيئة المعلمين. ومؤخرًا تم إدخال مرحلة دراسية خاصة بالحصول على درجة البكالوريوس أو الليسانس وأخرى للماجستير بناءا على مطلب السياسة، رغم أنها أكثر ضيقًا وأقل عددًا من حيث مواد التخصص الدقيق.

ورغم هذه القدرة الواضحة على الإصلاح إلا أن السياسة المنشودة للجامعة "اكتشفت" نموذج قدوة خارجى – الاقتصاد. ولكنَّ هناك خطرًا يتهدد ذلك ، وهو أن يفهم النموذج القدوة بسطحية بالغة، وذلك لأنه وفقًا لمعيار الاقتصاد الكفء ، وهو خلق القيمة ، لا ينبغى فى حالة القيام بأى إصلاح جامعى أن يتواجد ما يتنافى معه بأى حال من الأحوال، وأقصد بذلك البيروقراطية التى لا يتولد معها قيمة، ولكننا نراها تتضاعف؛ فمن ناحية تتزايد مواضع مستويات البيروقراطية المختلفة، ومن ناحية أخرى يلقى على كاهل أعضاء هيئة تدريس الجامعات بمزيد من المهام البيروقراطية على الدوام.

أيضًا يخالف وينتهك النموذج المثالى للاقتصاد من يطالب دائمًا بمزيد من كتابة تقاريرخارجية وبحوث الترقية دون مقابل مادى مدفوع كما يحدث ذلك عادة فى ألمانيا. ولذلك ليس من الضرورى التفكير إزاء وقت العمل المسروق من التدريس والبحث، ولا بشأن القيمة المقابلة ... فقط تصرف الأموال بكل سرور وبكثرة على فرع الاقتصاد الحديث وعلى وكالات التقييم والترقية. وهناك سؤال يطرح نفسه من جديد لدى مجالس الجامعات حديثة النشأة، وهو سؤال خاص بتأليفها وتشكيلها. فالاقتصاد فى مجالس

الأمناء والإدارات الخاصة بها من شأنه أن يجمع بين الكفاءات وأهل الخبرة مع الأقسام أو المجالات التخصصية. ولكن ما نراه فى الجامعات يسير عكس ذلك، حيث إن النسبة الغالبة على تشكيل المجالس من ممثلى الاقتصاد من ناحية، والسياسيين فى المحليات من ناحية أخرى. أما الأقسام الأساسية فى علوم الطبيعة وعلماء العلوم الإنسانية، فإن نسبة تمثيلهم بها هابطة ومتدنية. وسواء امرأة أو رجل – لماذا نفترض أن مجالس أمناء الصناعة، ورجال أعمال الطبقة الوسطى وساسة المحليات، يعلمون عن أمور جامعة من الجامعات أفضل من أساتذة الجامعات، سواء كانت الجامعات الأهلية أو غيرها من الجامعات، ولو أجنبية؟، فمن أجل الدراسات التكميلية وإتمام مراحل تعليمية أو كتابة تقارير، يوجه الاقتصاد الدعوة بكل سرور إلى أساتذة جامعات، دون أن يعرض عليهم مكانًا فى مجلس الأمناء، ولو لهذه الأسباب. كما أن الوزارات والمحاكم لا يتجرأ أحد عليها بمطالبتها بتعيين مجالس أمناء أجنبية متخصصة بهذه الدرجة، وإن كانت عند بحثها عن مشورة من الخارج تستحضر مجلس خبراء أجنبى – ويدفع له مقابل مادى جيد فى بعض الأماكن، فى حين لا يقدم له فى أماكن أخرى أى مقابل ولو على سبيل مكافأة متواضعة – إذن لماذا لا تقوم أيضًا بتعيين فنانين ورجال متاحف وصحفيين؟، والعواقب جاءت وفقًا للتوقعات: بالأمس شرعنا على سبيل المثال فى تقليص أقسام الشرقيات واللغات السلافية (أو ألغيت فى بعض الأماكن أقسام علوم الفلك)، أما اليوم تتوفر الرغبة فى إعادتها بدرجة أشد مما كانت عليه بالأمس لأسباب تغير الظروف الحالية.

والآن لاتحقق مجالس الجامعات فى أماكن عديدة نجاحًا بدرجة مرضية حتى بلغ الأمر بها إلى الإعراب عن ضرورة القيام ببعض التعديلات الدقيقة المصححة للمسار لما تقتضيه الضرورة، وانطلاقًا من اتخاذ الاقتصاد بالفعل النموذج القدوة ، وسبب ذلك أن أى تغييرات هيكلية – كما نعلم ذلك فى الاقتصاد – تربط بين أواصر قوى من الأفضل استغلالها من أجل خلق قيمة، وهى تعنى بالنسبة للجامعة توظيف هذه القوى من أجل التعليم والبحث العلمى. وهناك ولاية اتحادية تفخر زعمًا بما لديها من كليات ومعاهد

عليا ممتازة وهى ولاية بادن فرتمبرج ، لكنها رغم ذلك ترغب فى إحداث تغيير للهياكل حديثة النشأة بها من جديد. ودون نموذج قدوة دولى ينبغى أن ينبثق من مجالس الجامعات "لجان توصية عليا"، ومن المجلس الأعلى للجامعة "مجلس أمناء". وبينما تسعى المؤسسات الذكية إلى فك المركزية، كما تزكى السياسة مبدأ تقديم المساعدات المالية، ينبغى أن تحكم الجامعات بشكل أكثر مركزية. وكما لو أن الإصلاحات هدف فى حد ذاته، أو أننا فى حاجة ماسة إلى ثورة ثقافية، ولكن من يرفع شعارها هذه المرة هى الأحزاب المحافظة ، وأنه ينبغى من أجل العمود الفقرى للجامعات ذاته ، أى التعيينات، إلغاء بنية المؤسسة الجامعية بين عشية وضحاها، سواء أنها كفء بالمسئولية أو تسعى دائمًا للتغيير والإصلاح، كما ينبغى تقويض الكفاءات والطاقات لكلية ما ومجلسها بدرجة عالية لصالح مجلس إدارة الجامعة.

وعند تدبرنا ما يمكن أن تقدم تلك النزعة الإصلاحية الهدامة الواضحة للعيان للسياسة من تسهيلات، فإن المشارك فى المسئولية فى هذا الشأن هو هبوط درجة التقديرلأساتذة الجامعات (لاسيما فى السياسة وفى وسائل الإعلام، وبدرجة أقل فى المجتمع نفسه). على سبيل المثال يفضل إلقاء الاتهام بأن أساتذة الجامعات يعيشون فى برج عاجى عن العالم، وفوق ذلك إنهم ليسوا على درجة مميزة من الاجتهاد. والحقيقة أنهم على درجة بالغة من الأهمية حيث أنهم مرغوب فيهم بشكل يفوق الحد فى جميع مجالات المجتمع تقريبًا، مثلما يتضح ذلك فى المجالس المتخصصة وكمقررين ومشاركين فى الخطاب العام. وبينما تقلّ ساعات العمل بشدة فى كل مكان تقريبًا، ويسترد كل فرد جزءًا من الخفض على أكثر تقدير، نجد أن ألمانيا قد رفعت ساعات التدريس بنسبة الثلث، بل بلغت هذه النسبة فى ولاية بادن - فورتمبرج إلى النصف. وفى ظل هذه الزيادة لا نرغب فى إعلان حقيقة الأمر، أنه منذ فترة غير قصيرة يتحتم على كل مدرس جامعى بمفرده أن يشرف على مزيد من الطلبة ويضحى ببذل مزيد من الوقت من أجل اللجان والتقارير. ولذلك لا يتبقى له من أعلى متوسط لساعات عمله نصيب مخصص له للبحث العلمى إلا فى حالة الضرورة.

إن الإبداع العلمى لم يصدر بشأنه مرسوم أو نص قرار، إلا أن الشروط المفروضة مسبقًا والشروط الإطارية اللازمة له معروفة ويعترف بها على مستوى العالم:

1. علاقة أفضل بين المدرس الجامعى والطلبة، بل قل: فى حالة مزيد من الدارسين أيضًا مزيد من مدرسى الجامعات بما يتناسب مع ذلك.

2. علاقة أفضل بين التعليم والبحث العلمى، وهو ما يعنى على أقل تقدير بالنسبة للعلماء الباحثين الرواد ساعات تدريس أقل، ثم على وجه الخصوص.

3. تعليم وبحث علمى متحرر من أعباء أى نزعة إصلاحية. وذلك لأنه حين نتجه بأبصارنا إلى جامعات مثل: هارفارد أو برنستون أو سكولا نورماله سوبريورا فى بيزا نجد: أن الكليات والمعاهد العليا فى هذه الأماكن تزدهر حيث تسلم إلى حد بعيد عبر أجيال كثيرة من ثمة نزعة إصلاح حكومية أو اتجاه لسياسة تعليم عالٍ موحد . وحيثما تمس تلك الشروط بسوء تحت إلحاح، فلا ينبغى أن نتحدث عن تشجيع صفوة المجتمع.

والمناقشة الدائرة حول جامعات الصفوة هى فى ظل وجهة نظر "العلاقات العامة" بمثابة نجاح باهر، وذلك لأنها مثل ورقة التوت تخفى على خجل واستحياء الحقيقة: بأن هناك رغبة فى إقامة "سد" بأقل القليل من المال أمام كثير من الطلبة، وفى المقابل هناك استعداد للتضحية بالامتياز المثابر على الدوام، وذلك يعنى أن الإنفاق على الجامعات (وكذلك على البحث العلمى خارج نطاق الجامعات) فى أنحاء كثيرة لن يبذل بصدق وأمانة مثلما يتدفق الدعم المالى على قطاع الزراعة والفحم. ولنا أن نتوقع بشأن الرسوم الدراسية المحتملة أنها تعود بالإفادة على خزائن الدولة المتباكية أكثر من أن تدخل لصالح الجامعات. وخلاصة القول: ربما تكون كليات القمة حلمًا نتوق إلى تحقيقه، ولكنه حلم غير مرغوب فيه فى الحقيقة.

وليت الجامعات سعيدة حال ظهور مشكلة أخرى، لو أننا اتخذنا الاقتصاد حقيقة نموذج قدوة. إذ ليس فقط مجالس أمناء شئون عامليها مرهفة الحس إزاء كلمة

"إحباط". ولكن هنا وللأسف ينتظر أساتذة الجامعات أنفسهم هذا الإحباط . إنهم يظهرون شعورهم بالإحباط ببطء شديد، ربما لباعث داخلى منجرفين وراءه، وهو أنهم يدرسون لطلبة ويمارسون بحثًا علميًا. وغالبًا ما ينضم لهذا باعث ثالث كامن أيضًا فى أغوار النفس إلى حد بعيد: إنهم ملتزمون بواجباتهم تجاه الكيان المجتمعى، وأيضًا دون حافز مادى، وهم ذوو أثر فعال من خلال مشاركتهم فى مجالس متخصصة وكمقررين وفى المناقشات العامة، وغالبًا دون مقابل أو بمكافأة رمزية فقط.

إلا أن ما يعقب "الإصلاحات" الكثيرة التى لا يدان لها بفضل فى تشخيص دقيق، وكذلك الظروف المواكبة لها آثار محبطة ، كما أنها ما يساعد على نشوب الشعور بالإحباط تنامى العمل فى إدارة الذات فى ظل وجود مساحة متناقصة لاتخاذ القرار ، وظهور عدم الثقة تجاه شريحة أساتذة الجامعات، متمثلة فى نزع سلطة هيكل الهيئة الجامعية القائم حتى هذا الوقت. وندرج أيضًا ضمن هذه الأسباب المحيطة الأموال المكتسبة خارج نطاق الجامعة، والتى تعد أهم من منشورات علمية ذات ثقل عالمى. وهذه العوامل وغيرها عملت على إحداث تجويف فى الأساس ببطء، ولكن دون توقف فى هذه الفترة الزمنية للحماس الذى لا يزال متواجداً. ومن هنا تحقق للإصلاحات نجاح تدعى بأنها بذلت ما بوسعها دون حدوثه : فقد هاجر جزء كبير من النشء، تارة بالمفهوم الجغرافى، وتارة أخرى بالمفهوم المؤسسى. وقد حدث بالفعل أن بدأ الآن رجال قانون ممتازون فى تفضيل مكاتب الاستشارات القانونية الدولية عن الجامعات، كما فضل علماء طبيعة مرموقون المكوث لمدة أطول فى منشآت بحث علمى خارج نطاق الجامعات، وكذلك بقى علماء طبيعة وعلماء علوم إنسانية ممتازون خارج البلاد بدلاً من العودة إلى قلب أوربا، أيضًا فضل أصحاب مواهب متعددة أن تتفتق طاقتهم الإبداعية والتزامهم الوظيفى فى مجالات أخرى.

هل لنا أن نعرب عن أملنا فى سياسة ما أن تعترف بالمعيار المذكور وذلك التطور فى تنامى الظلم تجاه الشباب؟، وأيضًا حين لن يجرؤ أحد فى أماكن عديدة فى

الإعراب عن الأمل فى سياسة جامعية أفضل من حيث الأساس مما نحن عليه، فإننا لن نلقى بالذنب فى هذا التحذير إلا على الطلبة والباحثين النشء وأيضًا على المجتمع، لكى لاتُقبل سياسة فاشلة بلا مقاومة تذكر ، سياسة لا تولد سوى الإعياء والنضوب بدلاً من خلق قيمة.

4. العدالة الاجتماعية : كلمة سياسية ساحرة

4.1 ظاهرتان عجيبتان

إن العدالة ظاهرة عجيبة، لأنها من ناحية تمثل هدفًا ساميًا يسير الإنسان على دربه، وهو هدف من شأنه أن يوحد الثقافات والعصور المختلفة؛ إلا أنه من ناحية أخرى يثير محتواها لغطًا بالغ الحدة، بل إن هناك نظرية نسبية منتشرة تنظر للعدالة فى إطار ارتباطها بالحضارة من وجوه عدة. ولذلك يتهكم بسكال **Blaise Pascal** فى قول له على أن حدودها تنتهى عند حدود نهر، نظرًا لأنه كم من عدالة متعددة الوجوه سادت ضفتى نهر الراين (أفكار: **Gedanken,Nr. 294/60**)، فى ظل هذا الوضع تتدافع استراتيجيتان نحو السبق فى محاربة إحداهما الأخرى: إما أن نفسر فكرة العدالة على أنها من الأفكار الساذجة، وفى أحسن الأحوال يمكن قبولها تمثيلاً لمرحلة ما قبل العلم وتستند إلى الخبرة العامة، ولهذا من الأفضل الاستغناء عنها، كما يقول بذلك علماء القانون والاجتماع؛ أو أن يساء استخدامها من أجل مصالح ذاتية.

أما استراتيجية إساءة الاستخدام فهى بحق تسىء لذاتها كما تفقد أصحابها وقارهم. إن من يدعو إلى العدالة باسم المصالح الشخصية، لا يهتدى إلى جوهرها، ويضل رؤية على الجانب الآخر من المصالح الشخصية، وهو يعضد فى ذات الوقت من قيمة العدالة، وذلك لأنه من الممكن له التستر خلفها، فقط لأنها تتفوق على المصلحة الذاتية بمراحل: إن العدالة تعد بمثابة ورقة التوت التى يشرِّف الإنسان أنانيته بها بما يعد به من نجاح. ويتعارض مع الاستراتيجية الأخرى ، أى الاستغناء عن العدالة، إن

ابتغاء العدالة والتطلع إليها يضرب بجذوره فى أعماق الأرض. وقد تخلت البشرية منذ زمن بعيد عن أهداف سامية أخرى مع حلول التنوير أو من جراء خبرات إفاقة؛ إلا أن البشرية لا تزال ترجح كفة العدالة حتى اليوم وتفسح الطريق أمامها. ومن هنا شرعت الفلسفة فى البحث عن مضمون جوهرى لها لا نزاع عليه، كما أنها راحت تبحث إضافة لذلك عن الأسباب المؤدية إلى نزاع دائم (راجع بشأن العدالة فى اقتضاب وشمول ما كتبه هوفه Höffe 2004).

وأما ما يتعلق بمسألة العدالة "الاجتماعية" فيتضافر معها ظاهرة عجيبة ثانية. فى البلاغة السياسية حاز التعبيرعلى مكانة راقية حتى أن البعض قاموا بشرح وتفسير لهذا المدلول، بأنه الحبل الرشيد الطبيعى لقوام سياسة ديمقراطية. وفى المقابل بات صدى المدلول فى آذان مُنظِّر العدالة مضاعفًا فى الغرابة والتعجب. فهو يعرب من حيث الموضوع عن تعجبه لأن عنصر كل صنوف العدالة، وهو العنصر الاجتماعى، هو الذى يميز أسلوبًا غيره من الأساليب، رغم أن العدالة وفقًا لماهيتها اجتماعية. وإذا نظرنا للأمرمن المنظور التاريخى بعين التأمل، فإنه لا جدوى من البحث عن عدالة اجتماعية فى التعريفات المميزة للعصور الكلاسيكية: لا شك أن أرسطو قد وضع فى بحثه الذى يعد حتى اليوم مرجعًا قياسيًا (أخلاق نيقوما خوس - الكتاب الرابع)، العدالة الخاصة فى مقام أقل شأنًا مقابل عدالة عامة، أى الآداب العامة مثل الشرف والأمانة، كما أنه فرَّق فى إطار العدالة الخاصة والعدالة التوزيعية (الإفرادية - أى المرتبطة بكل فرد من أفراد الجماعة) بين العدالة المتغيرة والنظامية (التبادلية)، التى تنقسم من جانبها إلى عدالة التبادل (الاختيارية) وعدالة العقوبة (الجبرية، المصححة). كما أن أرسطو عرف وجود عدالة سياسية، وأدرج فيها على السواء الحق الإيجابى، والحق "الطبيعى" فوق الإيجابى والذى أطلق عليه فيما بعد "القانون الطبيعى". وفى المقابل تلوح فى الآفاق، ولأول مرة بعد ذلك التاريخ بأكثر من ألفى عام، وتحديداً فى منتصف القرن التاسع عشر، ما يعرف باسم عدالة "اجتماعية"، وهى لم تظهر فى الفلسفة أو فى نظرية القانون أو نظرية الدولة، بل طافت على سطح الوجود بصفتها " guistizia sociale" أى عدالة اجتماعية فى علم أخلاق الاجتماع المسيحى.

4.2 المساواة

لقد ذكر أرسطو الجوهر الذى لا نزاع عليه حتى اليوم للعدالة، وهو يكمن فى معرفة مفهوم يفتقر إلى تحديد مضمونه الحقيقى، وهو مفهوم المساواة، وهو أمر بلغ عدم التعريف به حد التخبط، حتى أن النزاع على تحديد مفهومه بشكل واضح يحتاج لبرنامج مسبق، بل إنه حين تتفق الآراء على الأفكار الزائدة الضرورية، وهى عادة وصفية، نرى تلك الأفكار لا تستحق أن نضفى عليها عباءة الشرف الخاصة بالعدالة. ولا تستوجب هذه العدالة سوى الجوهر ، أى المساواة - وهى أولى خطوات التواضع من أجل قيام حوارات سياسية ، بما فى ذلك ما يرتبط بها من موقف حيالها، وأقصد به الحيادية وعدم التحزب، والوجه الآخر للموقف، أى النهى عن الظلم والتعسف.

إن الفن التشكيلى على ما يتميز به من صلاحية تتجاوز العصور يصادق على كل من وجهتى النظر؛ فهو يعنى عبر القرون بعرض وتصوير العدالة مع رمز الحيادية وعدم التحزب، العيون المعصوبة، ويكملها بالميزان الذى يرمز إلى شيئين، المساواة وصعوبة تحديدها بدقة فى الحالة الفردية. وكذلك الحال عند المنظِّر المهم للعدالة جون رولز (John Rawls 1971.24 S) فإن رمز الحيادية - وهو عنده بمثابة حجاب اللامعرفة - يلعب دوراً حاسماً.

والسؤال عن المساواة يسير على مستويين عند تطبيق قواعد، وقبل ذلك عند تحديدها. على المستوى الأول المذكور، وهو العدل والإدارة، ينطق الأمر بالمساواة بالكلمات التالية:" الجميع متساوون أمام القانون (الإيجابى)"، دون هيئة الشخصية ومكانتها، ودون ارتباط بأثر مجموعات المصالح. وفى مواجهة الخطر يفسح المجال لقوانين خاصة أمام المتعاظمين والمتجبرين، ويكمل البابا هدريان السادس القول بعبارته: "Fiat iustitia, pereat mundu" وهو لا يقصد بذلك ما يحلو للبعض ترجمته هكذا:" فلتسود العدالة وإن هوى العالم إلى الهاوية من جراء ذلك"، بل يعنى بهذه الكلمات: " فلتفعل عدالة (العقوبة) ولو تصيب أحد عظماء العالم (mundus)". واليوم

ونحن فى عصر العولمة نجد أن هذا النداء قد أصبح مطلب الساعة، الذى ينبغى تطبيقه على كثير من الديكتاتوريين وأصحاب النفوذ السياسى، ولهذا السبب فإن محكمة الجنايات الدولية فى حاجة إليه (انظر هوفه Höffe 2002، فقرة 13.4).

وأما المستوى الثانى، وهو التشريع والدستور، فإن الأمر يدور فى المقام الأول حول حقوق الإنسان، لأن وصية العدالة تقول فى هذا الشأن:" الجميع متساوون فى الحقوق المؤلفة للكينونة الإنسانية". أما أن يتنازع البعض بشأن مدى مفهوم " التأسيس للكينونة الإنسانية"، ويعترف البعض بشأن حقوق الإنسان ذاتها فى أنها حقوق الحرية السلبية فقط، وآخرون يقرون إضافة لذلك بحقوق حرية إيجابية، وفريق ثالث يطالب أيضاً بحقوق اجتماعية وثقافية، فإن الأمر هكذا لا يحول دون وجود وصية أخلاقية نقية للمساواة. فى الوقت ذاته تطفو على السطح علة أخرى باعثة على سجالات جدلية سياسية، وهذه العلة لا تكمن مجدداً فى جوهر مضمون العدالة، بل فى شروط وظروف تطبيقها التى ينتج عنها رؤية فى أسلوب التطبيق: إن التحديد الأقرب للعدالة يتبع النموذج الجدلى " فكرة عدالة مضاف إليها مهمة دنيوية الحياة" ، وهى من جانبها عادة ما يكون لها جزءان، جزء يرتبط بالأنثروبولوجيا، وآخر مميز للعصر. حين ننظر إلى حقوق الإنسان نجد أن المهمة الخاصة بدنيوية الحياة تكمن فى الشروط الأساسية المفروضة من أجل الإنسان وفهمه كشخص قادر على الفعل ومسئول عن ذاته.

ونظراً لأن الحرية الحقيقية ترتبط بوسائل تتلاءم معها، فلا شك أن الحرية السلبية غير كافية. وأما بشأن النزاع القائم فى الوقت ذاته، فإن التنافس القيمى المعروف، كوجود تناقض بين حرية ومساواة، ليس هو المسئول الوحيد، ولكن مشارك فى المسئولية. ولا يتوجب علينا مثلاً تحليل هذا التنافس على أنه تنافس بين قيمتين منفصلتين، ولكن يمكننا أن نفهمه أيضاً على أنه تنافس داخلى لقيمة فريدة، وهى الحرية أو العدالة بما تملكه من وظيفية للحرية. وفى ذلك يتأكد تشخيص باسكال، الآن لصالح الأطلسى. أما من جهتنا، فى أوربا، فإننا ندخل الدولة منذ عهد بعيد فى

الالتزام فوق حقوق الحرية السلبية. وفى مقابل ذلك نجد أن هناك من يرى فى الولايات المتحدة الأمريكية، فى حالة جباية الضرائب بغرض إعادة التوزيع، خطراً يتوعد تلك الحرية فى القريب العاجل من قبل وصاية دولة اكتسبت فى حرب الاستقلال التى شنتها الولايات المتحدة على البريطانين. ولذلك هناك التزام مدرسى، ولكن لا توجد مدرسة الزامية، فضلاً عن تأمين اجتماعى مدعم بتمويل إسهامى، وهو نادراً ما يلجأ - أيضاً فى حالة أصحاب المعاشات - إلى أن يضع يده على ضرائب، والأخطر شأناً أن تفرض الجامعات الحكومية نفسها رسوماً دراسية باهظة، يعفى منها بلا شك الفقراء والمحتاجون على وجه الخصوص، إلا أنها فيما عدا ذلك قد (أشعلت نيران الغيظ والغضب) فى صدورعدد ضخم من الضحايا. وفى مقابل ذلك نجد أن شمال وغرب أوربا قد اتجه بشدة إلى ميزانية الدولة: فالإصلاحات تأتى من أعلى، أما نصيب المصدر العام فى إجمالى الناتج القومى ،أى حصة الدولة، فهى تقع أعلى من ذلك بكثير، ولذلك ينبغى ربط فرض رسوم باهظة على الدراسة بأقل حصة بالدولة، بدلاً من استخدامها بغرض إصلاح وضع خزانات الدولة.

ولا يقف خلف تلك الأنواع " المختلفة من العدالة" سوى خبرات مختلفة بشكل محدود، ولهذا تركت أزمة الاقتصاد العالمى عام 1930 خلفها عواقب وخيمة حتى فى الولايات المتحدة الأمريكية ذاتها. فبالنظر إلى نفس المواد القانونية يعمد المرء فى أغلب الأحوال إلى تقدير آخر للمواد والأصول، فنجد الأغلبية العظمى على استعداد للعناية بذاتها وبالعائلة دون الاعتماد على الغير، ولذلك فهم يؤيدون فى الواقع فكرة ترجع إلى نظرية العدالة عند Rawls، وهى مبدأ "عدم الحقد على الغير" ولا ينظرون إلى التفاوتات العالية فى الأجور على أنها حجة داحضة. علاوة على ذلك أنهم يتكيفون من أجل معيار أعلى لحرية سلبية مع معيار أقل لحرية إيجابية (انظر ما كتبه **Gersemann2003** بشأن معارضة التقدير السلبى على وجه الخصوص"لدولة ديمقراطية لا ترعى الشئون الاجتماعية" (الولايات المتحدة الأمريكية)؛ وانظر **Schild 2003** بشأن السياسة الاجتماعية بالولايات المتحدة فى القرن العشرين).

ونظرا لأنه ينشب أيضا فى أماكن أخرى نزاع شديد بشأن التحديد الأقرب لمفهوم المساواة، فيتحتم وجود مخرج، وهو مرة أخرى التواضع والاعتدال الذى ينظر إليه كثيرون على أنه بمثابة حركة عبقرية لقطعة شطرنج: فحيث يدور النزاع بلا نهاية بشأن المضامين، فعلينا أن نوجه تركيزنا على المنهجيات والإجراءات، بل إننا أمام العالم الاجتماعى نيكلاس لومان **Niklas Luhmann** (1969) الذى يقدر تلك المنهجيات حق التقدير ويعلو بها لأن تكون الطريق الملكى للشرعية. رغم ذلك نجده وأتباعه المتعددين قد أغفلوا نقطتين أو غابتا عنهم بدرجة كبيرة: الأولى أنه بالنظر إلى العلاقة القائمة بين الإجراء المنهجى والنتيجة المرجوة هناك ثلاثة أنواع مختلفة عن بعضها البعض من حيث الأساس. والنقطة الثانية هى أنه يسود فى القانون والسياسة من الأنواع الثلاثة لعدالة المنهجية ، وهى "النقية والكاملة والمنقوصة" النوعية الأكثرضعفاً وهى المنقوصة، بل إن الضعف يصل لدرجة عدم تحقيقها لشرعية متأصلة، ولا يحدث ذلك على سبيل الحالات الاستثنائية فقط،، ولكن على مستوى البنية برمتها.

لا يوجد معيار منفصل عن منهجية من أجل التوصل إلى نتيجة فى حالة إجراءات المنهجية الأكثر بساطة أو النقية، فالعدالة تكمن فى الإجراء المنهجى ذاته؛ فبمجرد أن تتعامل هذه المنهجية مع جميع الأطراف المعنية بنفس الدرجة المتساوية وبالمثلية، كرمى الزهر فى لعبة الحظ، أو إجراء القرعة على موظفين، أو إحصاء الأصوات فى الانتخابات، فى كل هذه الأحوال نجد أن النتيجة عادلة بدرجة متأصلة، وفى كل تتوافق الطريقة مع الهدف. فالعدالة تتواجد فى الإجراء المنهجى. أما النوعان الآخران فكل منهما يبحث - عكس ما سبق - عن العدالة من خلال إجراء منهجى: فالطريق المحدد بما هو ملائم من شأنه أن يقود إلى الهدف المستقل عنه ، أى إلى العدالة، ولكنه يحتمل عدم تقديمه ضماناً لبلوغ ذلك الهدف. ولكن فى حالة العدالة "الكاملة" يتم التوصل إلى النتيجة العادلة بدرجة تقترب من الأمان. وهنا يتساوى الأمر فى أنه يرتبط ببضاعة نحصل عليها أو خدمات نؤديها - فعند التوزيع سيحصل من يقوم بالتقسيم على القطعة الأخيرة ، وبالتالى سيبذل قصارى جهده من أجل قسمة متساوية لقطع كبيرة

بقدر الإمكان. أما فى حالة العدالة الإجرائية "المنقوصة" هناك -عكس ما سبق وجود لمعيار مستقل من الجائز ألا نحقق منه سوى "نصف طريق". فعلى سبيل المثال لا تتوفر العدالة فى قضايا العقوبات مالم تنظر الخطوات الإجرائية الصارمة فى القضايا بعين الاعتبار إلى عدم إنزال العقاب على غير مذنب؛ وهى عادلة حين تنزل العقاب على جميع المتهمين فقط دون غيرهم، علاوة على وجود قياس صارم للعقوبة المفروضة وفقًا لمبدأ الجريمة والذنب. وفى كل الأحوال نرى بوضوح أنه من غير الممكن ولو على وجه التقريب ضمان تلك النتيجة حتى فى أعلى إجراءات العقوبات ذكاء ونزاهة.

4.3 تبادلية التعامل

لم يصرح الدين المسيحى فى سياقه بفكرة شرعية العدالة الاجتماعية ، وهو فى ذلك يتساوى مع ميلادها المتأخر؛ إلا أن كلاً منهما بات يلح على التساؤل عن مجال الاختصاص غيرالمعروف حتى وقتنا هذا والمهمل بدون وجه حق ، والذى ينوء بالعدالة الاجتماعية وبناؤها. ويضاف لهذا التساؤل سؤال آخر بشأن ما إذا كانت الرؤية الدنيوية للعدالة هى التى تصدر حكمها بالفعل على هذا المجال، أم أن هناك وجهات نظر أخرى أخلاقية قد تسللت إليه، ولكنها غريبة على العدالة مثل الشفقة أوفعل الخير أوالإيثار أو تلك " الظاهرة البينية" المعروفة بالتضامن (قارن فى ذلك هوفه: 2002 Höffe الفصل 3.6).

وبداخل الأخلاق الاجتماعية فإن ما يميز العدالة على التحديد هو ذلك الجزء الجوهرى فقط الذى يدين به البشر تجاه بعضهم البعض فى الاعتراف به، وكلا الجانبين لا يمكن الاستغناء عنهما. إن مثلية التعامل تنبع من جوهر العدالة، أى من المساواة، كما أنها تجعل من العدالة جملة حقوق وواجبات، وعطاء وأخذ فى ذات الوقت: وكل من يدعى بالحقوق فقط أو يطالب بحقه فى العطاء والمنح فقط ، فقد أدبر عن العدالة وحاد عن طريقها. ويتضافر مع ذلك – بصفته نهجًا إلتزاميًا متميز– عزم

القوة الخاص بالشىء المدان به أخلاقيًا، والذى يلقى بظلاله على سلوكنا: ففى الوقت الذى نلتمس فيه شفقة ورحمة وفعل خير، أو نتعشم لجود وسخاء، يحق لنا حينئذ أن نطالب بالعدالة؛ ولكن عند ارتكاب مخالفات نجد هناك من هو فى حالة خيبة أمل، وهناك فى المقابل من هو فى وضع استياء. ونظرًا لأن ثمة كيانًا مجتمعيًّا يلقى بالشىء المدان به فى اتجاه الطرف الآخر حتى يصل به إلى أبعد درجات حق الادعاء القضائى، نجد بناءً على ذلك أن تجسيد العدالة يحمل شارة لا نزاع عليها تمثل صفة شخص ثالث، وهى تعبر عن رمزية السلطة الجبرية، سيف العدال. ورغم ذلك نجد اليوم – استنادًا إلى علة جيدة – أنحاءً كثيرة قد ألغت تطبيق سيف العدالة بالقوة الكاملة، أى الحق فى عقوبة الإعدام.

ووفقًا للنموذج السابق ذكره" لفكرة العدالة مضافًا إليها مهمة دنيوية"، فإن كل عدالة اجتماعية أصيلة تنشغل وتهتم بأخطار وجودية ندرك ظواهرها مثل ظاهرة البطالة أو عدم توفر الحماية لحالات المرض والعجز، وكذلك النقص فى التعليم والتدريب المهنى، وكذلك الجوع والعوز. وقد ظهرت هذه الظواهر فى جزء منها حديثًا على سطح الوجود فى القرنين الثامن والتاسع عشر، تارة فى حدة، وتارة أخرى تعاملنا معها بوعى وإدراك لأول مرة على أنها مشكلة اجتماعية. من هنا نجد أن الشغل الشاغل فى بريطانيا العظمى هو مشكلة العمال كما تتصدر فى المقابل مشكلة الفقر جدول أعمال الحكومة الألمانية، كما أنها تدرج به ضمن حزمة المهام الكبرى التى تنشغل بها فى هذه الأثناء مشكلة التأمين عند العجز وشئون الصحة على وجه الخصوص (قارن فى ذلك هوفه Höffe 2003، الفصل 10)، ولكن يضاف لذلك مشاكل أخرى عدة مثل قانون العمل وقانون الشئون الاجتماعية وتوزيع الترف والرفاهية وكذلك السياسة المتعلقة بشئون الأسرة ثم سياسة التعليم والجامعات والمعاهد العليا، والتى لا تحظى حتى اليوم بكثير من العناية والاهتمام (ولعمل مقارنة على المستوى الدولى انظر كتاب Kaufmann 2003، وبشأن تاريخ الدولة الألمانية الراعية لأمور المجتمع، انظر Metzler 2003).

ولكى نجيب على الأخطار باسم العدالة يتحتم علينا أن نشير إلى الجانبين، التزامات مدانة، ومن هو المدين الذى يتحتم عليه أن يحققها. والعلل والحجج المسئولة عن هذا الأمر تحمل دلالة مزدوجة؛ فهى تعطى مبررات، وتضع حدوداً فى ذات الوقت. وكذلك حين ترى بعض السياسات ما لا يراه الآخرون - كأن تقول بأن العدالة الاجتماعية ليست هى جواز السفر أو (المفتاح الماستر)، الذى تفتح به جميع الأبواب المغلقة لثمة إنفاق وإعالة من قبل الدولة، علينا أيضًا أن نضع فى الحسبان فى كل حال التلاعب بالدلالة اللفظية، وهو ما يفسر الشبهة السياسية المذكورة استهلالاً: نظراً لأن العدالة تؤلف الشطر المذنب لأخلاقيات اجتماعية، فإنه من الذكاء على الجانب السياسى أن نصوغ ثمة مصالح محددة صياغة دقيقة محترفة لأن تصبح مطالب العدالة، وفى المقابل تفنيد وتقبيح مطالب أخرى مضادة على اعتبار أنها لا تمثل العدالة فى شىء ، أو الإعلان عنها على أنها من وصايا العدالة، وهو ما يدخل فى حقيقة الأمر فى باب الزيادة الجديرة بالتقدير.

هناك كثيرون ينظرون إلى العدالة على أنها مهمة التوزيع ويتوقعون من نصيبهم "الاجتماعى" أن يتحقق إما مساواة فى التوزيع أو توزيعًا وفقًا للاحتياجات؛ إلا أن العناصر الخاضعة للتوزيع يتعين بداية تحصيلها عن طريق العمل، ولاسيما أن ما يطبق فى نموذج العدالة السياسية، أو الديمقراطية الليبرالية، نجد فيه أن المواطنين قد أخذوا أماكنهم إلى جانب بعضهم البعض وليسوا فى هيكل اجتماعى تبعى. وبينما يحتوى أى توزيع على عزم قوة أو عنصر خاص برعاية مادية، نجد أن التعاون الديمقراطى اللصيق يكمن فى تبادلية التعامل التى من أجلها هناك حاجة ملحة لتغير جزئى فى النماذج: ودون أن ننكر على التوزيع كل الحق فى هذا الأمر، فإن الإنسان قد بدأ بحالة المبادلة، أى أنه أخذ بمبدأ الجزئيات تعبر عن الكليات عند المقايضة (قارن الفصول 3.9 من كتاب Höffe 1996، وكذلك الفصل 2 من كتاب Höffe 2002 / ولعقد مقارنة مع أخلاقيات الخطاب راجع: Merle 2001). وهذا الأمر لا يهبط بقيمة العدالة إلى مستوى مشين، كما يخشى البعض، ولا يفقدها مقامها بأن صارت مجرد صفقة

اقتصادية. ومرجعية ذلك أن البشر كانوا يقايضون كل شيء حتى الحكايات والأفكار، بل الأفراد أنفسهم على هيئة عقود زواج، لاسيما وأنه قد نشأ في – ومن خلال نظام المبادلة – أشياء أخرى مهمة مثل الحرية، والأمن، حتى الاعتراف ذاته وتحقيق الذات (انظر الفصول 2-3). وتتجلى المقدرة في تبرير عدالة المقايضة على نحو نموذجي في مهمة تعود إلى العصر الكلاسيكي، أي قبل العصر الصناعي، وهي مهمة تحمل المسئولية تجاه الكبار سنًا (إقرأ ذلك بشكل أكثر تفصيلاً عند Höffe 2003، الفصل 9.2).

ففي حالة أكثر الأشكال بساطة ، وهو الشكل الإيجابي التزامني بدرجة نسبية، فإن الكبار والشباب يتبادلون قدراتهم وخبراتهم وعلاقاتهم بما تتميز به أعمارهم. وأما المرحلة الثانية من التبادل السلبي في مراحله التاريخية فقد جاءت في شكل إستغناءات عن العنف مؤجلة إلى فترات أخرى: لكي يتسنى للأطفال أن يشبوا في وقار مع تقدم السن ، فهم يرغبون ألا يستغل أحد ضعف الوالدين الواهنين حين يبلغان من العمر أرذله. وتأتي مرحلة ثالثة وفيها يأتي " تعويض" للكبارعما قدماه من إنجازات خبراتية في بداية الحياة، في شكل مقايضة إيجابية تزامنية، وذلك من خلال تقديم مساعدة، تأتي بلا شك في مرحلة متأخرة، ولكنها مساعدة تبادلية.

ونظرًا للظروف الاجتماعية المتغيرة نجد أن" عقد العائلة والعشيرة" التقليدي قد اتسع منذ عهد بعيد لأن يصبح" عقد أجيال". ويتفق مع هذا التوسع والامتداد المجال الثاني لعدالة تبادلية، وهو بمثابة الجزء التكميلي للعدالة المتوازنة والمطلوب بالضرورة على الدوام من أجل عدالة التبادل والمقايضة: ونظرًا لأن الدول، وهي ذاتها ما هي إلا مؤسسات في المقام الثاني انتزعت لنفسها سلطة المؤسسات الأولية، أي سلطة العائلات والعشائر (القبائل)، وأيضًا روابط التضامن ونقابات الطوائف الحرفية والمحليات، فإن العدالة تتطلب ثمة تعويض أو كفالة الإسقاط.

إن ثمة كفالات أو ضمانات فوق الحد من شأنها أن تقلل من الدافع الباعث على المسئولية الخاصة بكل فرد. هذا علاوة على أنها تتطور إلى حالة من الاستفادة

والانتفاع دون أدنى مجهود مبذول فى الكيان المجتمعى، أى يصل الأمر إلى ذلك الموقف الذى تؤثر لذاتها أن تأخذ دون إنجاز أو عطاء مقابل. ومن هنا ننصح بعدم السخاء فى صياغة الضمانة أو الكفالة، كما لا ننصح بأى حال من الأحوال فى إفسادها وتحويلها إلى رعاية وصاية. إن ثمة دولة راعية لعدالة الأحوال الاجتماعية بها كرم وسخاء يحدق بها فوق ذلك خطر حين تبيح لنفسها أى سبب شرعى آخر فى أن تحور أو تغير من تعريفها للقيمة الحقيقية للكرامة من الجانب المادى دون أسباب تذكر.

على هذا النحو يصعب تحديد الأمر فى بعض الحالات: النموذج الأساسى يتلخص فى تقديم "مساعدة من أجل المساعدة الذاتية". ومن أجلها تلحق العدالة الاجتماعية بموضوع يخص مكانة أنثروبولوجية، وفى نفس الوقت بأولى "المشاكل الاجتماعية المستحدثة"، وأقصد بها التقابل القائم بين من يعملون ومن لا عمل لهم (انظر الفصول 2.3-2.4). ووفقًا لوجهة نظر المختصين فى هذا المجال، فإن السياسة التعريفة والاحتيال للأجور السائدة فى ألمانيا تحمى من هم بالداخل، أى أصحاب من لهم أماكن بالعمل، ولكنها تحط من شأن من هم بالخارج، أى من لا عمل لهم (المجلس المختص 2000.7 ؛ انظر Siebert 2001 الفصل 4). ونظرًا لأن هذا الوضع هو المسئول أو (المشارك فى المسئولية) إزاء تصاعد غير محسوس للبطالة: بأن ارتفعت تلك البطالة فى عمليات التراجع والهبوط الاقتصادى فى فترة السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات بحوالى مليون نسمة فى كل فترة من الفترات السابقة، إلا أنها لم تهبط كما حدث فى الولايات المتحدة الأمريكية – فى فترات الرواج الاقتصادى بقيمة تذكر، ولهذا يجب العمل على تغيير الإطار القانونى الخاص بالاحتيال للأجور والسياسة التعريفية القائمة باسم العدالة.

أما ثمة تعويضات أخرى واجبة الأداء، فقد جاءت نتيجة عدم العدل الذى وقع فى العصور السابقة، وتحديداً خرجت من عباءة الظلم الفج الذى كان يتمثل فى أعمال السخرة والعبودية والاستعمار والإمبريالية. ولاشك أن التعويض لا يلقى بالإدانة على

مجتمع عالمى مستغلق، بل على السلطة الاستعمارية المسئولة عن هذا الشأن، كما ينبغى أن تحدد زمانيًا. وحين تظل دولة على فقرها رغم أنها غنية بثرواتها ، وذلك بسبب الفساد الموجود بها ، فإن تقديم المساعدة المذكورة تدخل على الأقرب فى حيز محبة البشر عن كونها عدالة (انظر الفصل 15). وكذلك ثمة تعويضات أخرى واجبة الأداء، فهى تأتى كنتيجة للتطورات الحضارية التى تأتى مصاحبة للعولمة (ليس فقط الاقتصادية منها) وتفرز مجموعة من الفرص، وأيضًا مجموعة من المخاطر، شأنها فى ذلك شأن إنجازات مجتمع التصنيع والتحضر والتخصص فى العمل، وهى بلا شك تعود على الناس بإفادة مادية ، ولكنها أيضًا تعود على بعض المجموعات بوضع أسوأ مما هم عليه، منها على سبيل المثال ما تقود إليه من مخاطرة ارتفاع نسبة البطالة. أما وأن المجتمع – كما يفترض رولز **John Rawls** فى مبدأ التفاوت (1971 S. 13) – عليه أن يحسن من الوضع الوظيفى لمن هم فى وظائف سيئة، فذلك يصعب الاستدلال عليه من جوهر فكرة العدالة.

4.4 عدالة الفرص وعدالة المستقبل

لاتزال ما تقتضيه العدالة الاجتماعية من نتائج متساوية أقل مما هى عليه، إلا أن كلاً منا يمكنه أن يقامر بها على مسئوليته الشخصية، فضلاً عن أنه من الضرورى عدم إنكار وجود تفاوتات فى الاستعداد الذاتى. ثم إن المحاولة المتجددة من آن لآخر للتوصل إلى نفس النتائج بدلاً من البحث عن توفيرعدالة الفرص، من المحتمل أن تكون محفوفة بحقد اجتماعى أو يحدوها أيضًا بين الفينة والأخرى ضمير فاسد؛ فمن الصعب على هذه المحاولة أن تستند إلى العدالة.

وبناءً على ذلك لا تطالب العدالة بأن يحصل كل فرد فى مجال التعليم على نفس القسط، لأن هناك من سيجدون فى ذلك تحديًا لقدراتهم، كما أن هناك فريقًا آخر يرى فيه أقل من قدراتهم، وفى نهاية الأمر سنجد كلا الفريقين يرفض العدالة. ووفقًا لمبدأ

الاختيار والبدائل فإن كل واحد سيحصل على فرص تتلاءم وموهبته ورغبته فى إنجاز العمل واستعداده الأدائى، يستوى فى ذلك من هو على قدر عادى فى الموهبة أو الأقل أو الأكثر ذكاء، لاسيما صاحب الموهبة الخاصة (وتحديداً فى الموسيقى والفن).

وثمة أخلاق سياسية على درجة من الأهمية يحق لها أن تذكر قاعدة خاصة ذات نموذج: كل منا يعلم قبل دراسات بيزا أن النجاح الدراسى أولاً ثم المهنى بعد ذلك[4]، يرتبط إلى حد كبير بالمستوى اللغوى بمنزل الوالدين ومدى استعداد الأسرة فى تشجيع قدرة الأطفال على التحدث والقراءة. ونظراً لأن النازحين، وهم لا ينفتحون على تعلم لغة جديدة إلا بعد تردد وعلى مضض، يهملون أولادهم فى وضوح تام، إذن علينا أن نطلب فى هذا الشأن جانبين، ليس فقط الانفتاح على البلد المضيف وتقديم العون له، بل أيضاً الاستعداد المتوفر لدى "الضيوف" للتعلم، وهو ما يبعث من جانبهم على تشجيع البلد المضيف لهم.

ولكن الواقع يبدو فى وضوح على وجهةأخرى. فبينما كنا نقرأ كثيراً فى فترة الثمانينيات وحتى التسعينيات ذاتها عن حوارات دقيقة، بل وأكثر دقة وتفصيلاً بشأن المشاكل "التقليدية" لعدالة الفرص، بات أمر البحث عن وجود نقاش واحد متواضع على سبيل المبادأة والاستهلال لا فائدة منه إزاء الإشكالية الاجتماعية الجديدة الثانية، أى الاندماج اللغوى للأجانب المتحدثين بلغات أجنبية، وكذلك الحال بشأن حق مساواة معاملة الإناث فى العائلات النازحة.

ولا يختلف هذا الوضع حيال إشكالية اجتماعية جديدة ثالثة. فهناك فشل فى الربط بين عدالة المقايضة وعدالة التساوى. ولا شك أن الطبيعة البكر تقوم على منح وعطاء سابق لوجود البشر، وبالتالى ينبنى عليه أيضاً موضوع عدالة التوزيع؛ إلا أن

---

(4) لا يزال نصيب الأجانب فى تعداد السكان الألمانى حوالى 9% على وجه التقريب، وفى المساعدات الاجتماعية ما يزيد على 22%.

البشر أنفسهم قد وفقوا أمور دنياهم منذ زمن بعيد حتى فى ظل ظروف غير عادية يعيشون تحت وطأتها، مثل حال سكان القطب الشمالى أو القطب الجنوبى أو من يعيش بالصحراء، وفقًا لتعاملهم مع توزيع ما جادت به الأرض عليهم، وهو توزيع خاضع للصدفة فى قليل أو كثير ، بل غالبًا ما خضع فى الأصل أيضًا إلى استخدام العنف والقوة. ولايخفى على أحد أن المستقبل هو الشىء الأقرب للتعلق به، ولذلك ليس من العدالة أن تسود طويلاً تلك النظرة السائدة إلى أبعد حد بين الأجيال، وتكون لها الغلبة. وما يطلق عليه اتفاق الأجيال لا يكون عادلاً دون أن ننظر للطبيعة البكر (انظر الفصل 16) على أنها عطية مسبقة محكمة القدر أو أنها حق ملكية للبشرية جمعاء، ولكل جيل فيها حق بقدر متساوٍ. وبناء على ذلك لا يحق لأى جيل من الأجيال أن يترك فى حسابه البنكى للجيل الذى يليه بيئة طبيعية أكثر فقرًا؛ وكما يفعل والدان كريمان تجاه أبنائهم، فكذلك الحال مع اجيال كريمة تجاه من سيأتى خلفهم، عليها أن تسلم أبناءها وأبناء أبنائها ميراثًا أكثر غنى فى إجماله.

كما أن تاريخ البشرية منذ عهوده المبكرة يقر بأن التعامل مع الطبيعة كان بمثابة رأس مال يعيش على فوائده كل جيل دون أن يمس رأس المال ذاته. ونكتفى بذكر أمثلة فى هذا الصدد: فى وصايا الرب لموسى، والمعروفة بوصايا السبت (سفر الخروج – الإصحاح 34، آية21؛ والإصحاح 35 ،آية 3)، وهى أقدم الوصايا الإلهية، لم ترتكز فحوى الوصية القائلة: "أما اليوم السابع فتستريح فيه. فى الفلاحة وفى الحصاد تستريح"، وكذلك الوصية الأخرى القائلة: "وأما اليوم السابع ففيه يكون لكم سبت عطلة مقدسة للرب" على الراحة من العمل بقدر ما هو متعلق باحترام وتبجيل الكون والخليقة، والذى يقترن به الحفاظ على البيئة (قارن Gese 1989.79) وكذلك (Janowski 1999.36-39)، ومن أجل مواجهة الخطر الذى أشار إليه فيما بعد روسو Rousseau فى "الخطاب الثانى" (I 2) ، وهو خطر إنهاك الأرض، أدخل حكام إمبراطورية شارلمان المعروفة بالعصر الكارولنجى نظام فلاحة الأرض بالتناوب كل ثلاث سنوات؛ كما يمتد

حرص عمال المناجم على الحفاظ على التوازن الأيكولوجى إلى عهد نهاية العصور الوسطى على أقل تقدير. وما يحدث من تآكل للمناطق الطبيعية المتاخمة لجبال الألب من جهة البحر المتوسط من خلال أعمال قطع الأشجار بالغابات بلا اكتراث، لهو دليل واضح على أن تلك المهمة لا يعترف بها بحق فى كل مكان وفى كل العصور.

وواقع الأمر أن العدالة بين الأجيال لا تحرص فقط على بيئة طبيعية، بل تهتم أيضاً بالإنجازات الحضارية على مستوى اللغة والأدب والفن والموسيقى والعمارة، حتى نصل إلى البنية الأساسية الحضارية التى تتمثل فى التعليم والصحة والعلم والتقنية، كما يمتد الاهتمام إلى المؤسسات القضائية والاجتماعية وشئون السكان والمواصلات والجودة المعمارية للمدن، لاسميا التنمية السكانية وتراكم رأس المال بدلاً من استدانة الدولة المتزايد. وليس هناك من سبيل آخر إزاء جميع هذه الميادين سوى أن نطرق باباً واحداً فقط ، وهو السعى إلى ادخار اقتصادى ثلاثى الأبعاد على النحو التالى: "تأجيل تحفظى" للنفقات الخاصة بمؤسسات ومصادرعامة للموارد توفيراً للمستقبل، ثم "ادخار استثمارى" لرأس المال لصالح البنية الأساسية وتقنيات المستقبل، وأخيراً وهو الأهم "ادخار وقائى": أى الحيلولة دون وقوع حروب وكوارث اقتصادية واجتماعية وثقافية وأيكولوجية.

حقيقة الأمر أننا لا نرى أمامنا سوى النقيض من كل ذلك؛ فهناك تفضيل لما هو محل استهلاك هنا والآن. وبينما ترتفع النفقات الحالية بشدة فى إطار إجمالى الناتج المحلى، من حيث: أعباء اجتماعية وتكاليف خاصة بشئون الصحة ورعاية المسنين وسداد ديون الدولة، نجد انخفاضاً بالغ القدر فى النفقات المتعلقة بالمستقبل: فى مجال الاستثمارات الخاصة بشئون التعليم ومجالات أخرى على مستوى البنية الأساسية الثقافية والاجتماعية والمادية. وحين يسير النصيب الاستهلاكى على نفس الدرب المؤدى إلى تزايد ديون الدولة على الدوام، بحيث يؤدى إلى قتل الاستثمارات المذكورة آنفاً، فإنه يحق لنا حتماً أن نطلق على ذلك إمبريالية داخل الأجيال وداروينية اجتماعية، لأن الأجيال السائدة فى الوقت الراهن تعيش بشدة على حساب الأجيال القادمة.

ولا يحق لأى كيان مجتمعى أن نصفه بأنه اجتماعى حين تنفتح زاوية الفرجاربة فى ازدياد دائم بين المصروفات المتصاعدة من أجل نفقات حالية واستثمارات متناقصة فى فرص الحياة الخاصة بالشباب. وعلى الرغم من بناء مجتمع علم ومعرفة، إلا أن موازنة الدولة الاجتماعية فى انهيار من عدة جوانب، تصل فى بعض الأماكن إلى ارتفاع معاملها الحسابى إلى ستة أضعاف الموازنة المحددة للبحث العلمى والتنمية والتعليم. ونظراً لأنه فى عام 2003 قد تدفقت الإيرادات الضرائبية بما لا يقل عن نسبة 73% ففى الإنفاق على الشئون المجتمعية وفوائد الديون العامة (وكانت قبل ثلاثين عاماً تبلغ النصف[5]، فلم يتبق للاستثمارات سوى نسبة ١٠٪ فقط (2003). ومنذ عهد بعيد الأمد يتوقف صافى الاستثمارات العامة فى إصرار عند مستوى غاية فى الهبوط ، بل إن البنية الأساسية التقنية ذاتها، مثلما الحال فى إمدادات خطوط الأنابيب، وكابلات الكهرباء، وخطوط السكك الحديدية والشوارع، لم تمتد إليها يد التحديث بدرجة كافية. ويشبه هذا الحال أيضًا ما نراه بشأن المعاشات والظلم الواقع عليها، فبينما سيحصل من تبلغ أعمارهم اليوم فى ألمانيا خمسة وعشرين عاماً مقابل كل يورو قاموا بسداده، على 80 سنتًا فى أحسن الأحوال، يحصل من تبلغ أعمارهم 75 عامًا فى حالة انتظامهم فى السداد من قبل، على كل يورو ما يقرب من اثنين يورو (المجلس العلمى 1998، صفحات 19 وما بعدها). وهنا ينتصر جيل المعاشات على جيل الشباب[6].

أما البديل عن ذلك فهو بين أيدينا: إذا رغبت الدولة الديمقراطية الراعية للشئون الاجتماعية أن تكون عادلة، يتحتم عليها أن تمتد وتتسع من كونها دولة رفاهية ودولة تأمين اجتماعى إلى دولة استثمار اجتماعى. ويدخل فى هذا الإطار تدابير وقائية

(5) "تبلغ ديون الدولة حوالى 1.4 بليون يورو (أى 1400 مليار يورو). وحتى لا يمكن سداد هذا المبلغ، نحتاج لمدة أربع سنوات تقريبًا إلى الميزانية الخاصة بالشئون المجتمعية بأسرها فى ألمانيا" (Moths 2004.178).

(6) أحد هذه الأسباب يكمن فى نظام التأمين ضد الشيخوخة. ففى حالة الالتزام بالاشتراك الإجبارى الذى حدده قانون المعاشات بخمسة وثلاثين عاماً، تصل نسبة التجنيب المعاشى عند حساب تغطية رأس المال من حيث الحساب التأمينى إلى 75% (يصرف بشكل إجمالى وليس صافيًا) رغم ازدياد أعباء الحياة. ولكن ثمة ضمان من قبل الدولة من الصعب توقع الوفاء به فى ألمانيا حين تكون الخزائن العامة فارغة.

لصالح الأسر الشبابية. وقد ذكرت الصفة مرتين "بالقانون الأساسى" ، وهى: دولة اتحادية "اجتماعية" (مادة I 20) ، ودولة قانون "اجتماعية" (مادة I 20)، وعمد بذلك كل من المشرع والمحكمة الدستورية على إحداث تطور لدولة ترعى الشئون الاجتماعية بسخاء، بل مترفة مقارنة بدول أخرى. وحين نرى مقالاً كاملاً يخصص لمعالجة أمور الزواج والعائلة والمشاكل المرتبطة بهما مثل رعاية وتربية الأطفال، وأن يتصدر هذا المقال الجزء الأول المخصص للحقوق الأساسية، بل وينشر فى ثلثه الأول، فذلك ليس بدافع لأن يحرك سواء المشرع أو المحكمة الدستورية حتى هذه اللحظة للقيام بإنجازات سخية وكريمة مماثلة تذكر.

وهناك أسباب ديموجرافية ضمن أسباب أخرى أهم؛ لأن المجتمع فى حاجة إلى القوى الدافعة (ليس فقط الاقتصادية منها) وإلى قدرات الجيل الجديد القادم، لاسيما من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، تحتم على أى مجتمع أن يوفر للآباء والأمهات الشابة ظروفًا حياتية مناسبة، مثل قواعد عمل أكثر مرونة، وتقديم مساعدات للعائلات إلى أبعد درجة ممكنة. ولا يحق لمثل هذه المساعدات مرة أخرى أن تمنح امتيازًا لأحد نموذجى الحياة، بل عليها أن تترك حرية الاختيار الكاملة بين العمل الكسبى خارج المنزل، ومهمة العمل الخاصة بالتربية فى الأسرة. ونظراً لأننا لا نرغب فى الاستماع إلى الخبرات الحياتية اليومية التى استطاع كل مواطن متواضع أن يصنعها، تعين على كل منا توقع حدوث احتجاج لأطباء نفس الأطفال والشباب، لكى ندرك فى إطار انتشار وامتداد قاعدة إشراف اليوم الكامل للأطفال الذى تنظمه الدولة، مدى تفضيل البالغين على احتياجات تنمية مواهب الأطفال: "وفقًا لجميع النتائج القياسية الخاصة بأبحاث الأطفال الاجتماعية النفسية، والبحث الدولى فى مجال الروابط الاجتماعية والحرمان الأسرى، يحتاج الأطفال فى بداية حياتهم إلى أعوام ثلاثة من الرعاية الفردية الأمنية والمليئة بالحب فى العائلة، وتقرن بإخوة وأخوات بقدر الإمكان. وبعد بلوغ العام الثانى عشر فى الحياة يتم الإعداد لزيارة مدرسة يقضى فيها الطفل ثلاثة أرباع اليوم، بحد

أقصى ثمان حصص، وبدءًا من بلوغ سن السادسة عشر على أقل تقدير في مدارس مهنية ومدارس ثانوية تأتى مرحلة زيارة فعلية لمدرسة اليوم الكامل بحد أقصى عشر ساعات من عمل محمل بالأعباء" (انظر Pechstein 2003).

وسواء لأسباب ذكية أو لأسباب تهدف إلى تحقيق عدالة فإنه ينبغى تصحيح المفهوم السائد فى السياسة الاقتصادية والرأى العام، وعلى الأخص فى ألمانيا، بشأن دور العائلة فى الاقتصاد القومى. وإذا أخذنا بما قاله جيرى بيكر Gary s.Becker (2003.99 f) الذى منح جائزة نوبل، من توصيات، وأدركنا أن" النفقات والمصروفات التى يبذلها الوالدان على أبنائهم، وما تقدمه الدولة للأسرة من مساعدات، وكذلك التكاليف المبذولة من أجل السياسة التعليمية، ما هى إلا استثمارات، وأنها تصرف من أجل بناء وتكوين رأس مال بشرى، "حينئذ فقط" ستتضح لنا الثغرة الاستثمارية الهائلة التى أوجدتها ألمانيا الاتحادية فى هذا المضمار من خلال تدنى نسبة مواليدها فى العقود الثلاثة الأخيرة" (Kaufmann 2003 b, 81). وحتى نسير على درب النصيحة السابقة، يتحتم باديْ ذى بدء (ومجدداً فى ألمانيا على الأخص، ولا أقصد بلداً آخر مثل فرنسا) أن نتغلب على ما هو سائد من قدرية ديموجرافية، والتى تعتبر الخصوبة (الناقصة) بمثابة ضربة محتومة من ضربات القدر. إلا أن الشجاعة لا تتوفر لدى السياسيين ولا المثقفين الرواد (بصرف النظر عن أهل الخبرة) لأن يحثوا على مثل ذلك التغير فى الوعى دون أن يتوفر الاستعداد لإحداث تطور من أجل إصلاحات جذرية. من ناحية: نظراً لارتفاع نسبة البالغين ممن ليس لديهم أبناء بدرجة ملحوظة (فى حالة النساء مواليد العقد الثالث من القرن العشرين نجد نسبة من ليس لهن أبناء تبلغ فقط واحدة كل عشر نساء، أما من هن من مواليد الأعوام التالية لعام 1965 فالأرجح أن تبلغ النسبة كل ثلاث امرأة)، فإننا فى حاجة حقيقية إلى شجاعة لكى يرفع نداء المطالبة بتغير الموقف من أجل التناسل، ومن أجل دور الأطفال. ومن ناحية أخرى هناك مطالبة حقيقية ومطروحة لإجراء إصلاحات، لاسيما هنا فى أرض الوطن، نظراً "لوضوح اللامبالاة البنيوية فى ألمانيا تجاه هؤلاء البشر الذين يتحملون

مـسـئـوليـة الوالدين، وظـهـورها بـهـا عن كـثـيـر من دول أخـرى غـيـرها" (Kaufmann 2003 b, 87). فإذا مـا أمعنا الفكر فى التغير الأسـاسـى الجوهرى الذى يتـواجد بالفعل منذ عـهد بعيد فى الوعى الأيكولوجى، يحق لنا أن نتشاءم تجاه ما نتوجه به هنا من خطاب لتغير الوعى، ورغم هذا علينا ألا نستمر تحت مظلة التشاؤم فحسب.

وفى الختام فإن ذلك الأمر يُعد أيضًا من وصايا العدالة: "أن يترعرع الشباب فى التـوقيت المناسب فى ظل مناخ يسـوده تحمل المسئولية على المسـتويات الاقتصـادية والاجتماعية، والسـياسية على وجه الخصـوص، بدلاً من تخلفهم واستسلامـهم لطبقة جيرونتوقراطية مسنة تملك القرار والسلطة فى النظام الاجتماعى، واستـمرار سيادة الوظائف والأماكن المرموقة بالمصـالح العامـة، على المسنين أو المتـقدمـين فى السن. ونظرًا لأن الفكر يظل فى حـالة انتـعـاش لمدة طويلة، فـإننا ننصح بالإضـافة لما سبق بوجـود مرونة بشـأن سن التـقـاعد أو المعاش. لماذا إذن لا نمنح هؤلاء الشـبـاب الذين يعولون ولديهم أطفال، مزيدًا من الوقت، وفى المقابل نصر على استمرار مشاركة الكبار وبقائهم مدة أطول فى الحياة الوظيفية؟

4.5 مصيدة الأمان

فى إطار مـيدان الموضـوعات التى تتناول "مُواطن الاقتصـاد" هناك تنافس آخر تتـواجد حلبـته بين المخاطر والأمـان. حين نطرق هذا الأمر على نـحو علمـى، نجد أن تعريف المخاطرة، فيمـا يشبـه الرياضـة، عبارة عن حجم خطر ما مضروب قيمتـه فى احتمـالية حدوثه. فإذا كان الخطر عظيم الشأن، كأن يتـعلق بحياة أو موت، فإن الأمر يتطلب وفقًا للعقل (العقلانية) اتخاذ إجراءات أمنية مضـادة، أى اتخـاذ أعلى درجات الحيطة فى الأمان. وهناك قول مشهور عن فكر المُنظِّر لحسابات الاحتمال ومخترع الآلة الحاسبة باسكال Blaise Pascal عن السؤال الذى طرح عليه، ما إذا كان من العقل أن نؤمن بالله وأن نعـيش انطلاقًـا من هذا الإيمـان؟، فـأجـاب بأسلوب "الرهـان البسكالى"

(أفكار، رقم Gedanken, Nr 418/233) قائلاً: " فى العلم نعرف أنه حين يفترض أنه من الجائز أن نفقد شيئين ذات قيمة لا متناهية، الحقيقة (بأن الله موجود) والخير الأعلى (الحياة السماوية)، فإن الأمر يستوجب حتى فى حالة وجود احتمالية أعلى بأن الله غير موجود، أن نعقد آمالنا على الله". أما بالنسبة لأمر العدالة الاجتماعية فإنها لا تدخل فى باب فلسفة الأديان التخمينية، بل ترتكز على أنثروبولوجيا فلسفية مرتبطة بأخلاق اجتماعية. والإنسان بالنسبة لها شيئان: كيان مخاطرة وكيان آمن فى ذات الوقت.

وإذا عقدنا مقارنة بين الإنسان وحيوانات فى أعلى درجات تطورها، فإنه يبدو من الوهلة الأولى أنه يعامل معاملة سيئة. ونحن نقرأ فى محاورة أفلاطون "بروتاجوراس" (32 lc) أن الحيوانات على جميع أشكالها مزودة بقوى نافعة، أما الإنسان على النقيض منها "عارٍ، حافي القدمين، مكشوف، غير مسلح بسلاح". وذلك لأن كل ما لديه لا يزيد على أعضاء وحواس ضعيفة نسبياً، وينقصه أسلحة طبيعية، كما أن غرائزه على أبعد حدودها التى نعرفها عنه، فقيرة وغير آمنة. فضلاً عن ذلك فهو لا يستطيع أن يتطور دون مساعدة من هو أكبر منه، ويظل هو نفسه كبالغ ليس بعيداً عن الخطر الذى يترقبه: من خلال الطقس، من خلال أعضاء لهم طبائع أخرى، من خلال من هم رفاقه فى الهيئة وعلى شاكلته، مثلما يحدث عن طريق ارتكاب عنف ونصب وغش وخداع، وكذلك وهو الأهم من خلال نفسه ذاتها، كما هو الحال فى رغبته فى الحصول على المزيد والمزيد على الدوام، جشعه أو رغبته العارمة فى الثرثرة. ورغم تلك النواقص المرضية فيه إلا أن الإنسان لا يعد بمثابة تركيب بنائى غير مكتمل، لأنه بسبب ما هو عليه من حيرة تساعده - كما يقول أفلاطون فى فيض حديثه بحق - حكمة بالغة الفن تقدم له من إلهين، هيفستوس - إله النار وطرق الحديد، وأثينا - إلهة الزراعة والعلم والفنون. ويجتمع مع ذلك - كما يستطرد أفلاطون - مجدداً من جانب إلهى، وجود قانون وخجل، وبهما يعيش الإنسان مع أقرانه فى نظام ومحبة ووئام.

و" كلا العاملين المساعدين" أوصلا المجتمعات الحديثة إلى مستوى مرتفع لا مثيل له لمواجهة طبيعة المخاطرة. وأيضًا حين يبقى هناك بعض من النقد الرفيع على الساحة، إلا أنه من الصعب تحديداً إنكار أن المدنية القائمة على العلم والتقنية قد بلغت شأوا رفيعًا بالعلم والطب والتقنية، كما أن دولة القانون الديمقراطية دفعت بالقانون والعدالة إلى درجة تستحق الإعجاب فى التطور. ولكن الحرية التى تفسح المجال للديمقراطية أمام مواطنيها، لا تضم فى جنباتها مجرد فرص متاحة، بل تحوى أيضًا مخاطر، وهو أمر يلح بالسؤال عن مدى عقلانية الطموح فى الأمان.

مما لاشك فيه إن ثمة رغبة حقيقية لوجود أمان تدخل ضمن الضرورات لتحقيق حياة كريمة. ذلك لأنه على خلاف حال "طيور السماء" المذكورة فى الكتاب المقدس، نجد أن الإنسان بفضل ملكته اللغوية والعقلية قد عبر عن سأمه وعذابه من الجوع اليوم قبل الغد. ولكى نتغلب فى ظل هذه الظروف على الخوف الحالى فى إمكانية عدم حصولنا غداً على مواد غذائية بدرجة كافية، فإن الإنسان يلتمس اليوم قبل الغد طريق تأمين الاكتفاء باحتياجاته المستقبلية. فالرغبة فى الأمان تحقق انطلاقًا من هذا غرضًا ذات هدفين، هناك هدف مباشر يتمثل فى الاستمتا ع بالغد، وهدف غير مباشر يتصل بمتعة اليوم، وهو التغلب على الخوف الذى يُلم بنا فى وقتنا الحاضر.

وبمفهوم عقلانى أوسع نجد أن الرغبة فى تحقيق الأمان لا تتحقق دون تعريف لها اجتماعيًا، وليس اقتصاديًا فحسب: إنها بمثابة دفتر توفير، وحق فى التقاعد، ومال يدفع للعاطلين، ومعونة اجتماعية. وثمة تعريف يكتنفه الشفافية، ينظر بعين الاعتبار أيضًا إلى القدرات التى تتمثل فى الذكاء والحراك النفسى على سبيل المثال ، والتى بها يتكيف الإنسان فكريًا وعاطفيًا مع أى وضع جديد له، لاسيما القدرة على الاستغناء، لكى يتلاءم ويتصرف إذا لزم الأمر مع ما هو أقل مما هو معتاد عليه حتى هذه اللحظة. وثمة تفكير مستنير واسع الأفق لا يتشبث فى سلوكه بما يملكه اليوم من دخل، ويتمسك بمبدأ التلاؤم السائد فى قانون الأجور، الأصلح أن يتجه التفكير إلى موازنة

تقديرية للأموال والأملاك، ويُعد تأمين مكان العمل بشكل دائم على سبيل المثال هو الأهم.

ومن يستدل الأشياء انطلاقًا من عقلانية تحرى الأمان، وليكن ذلك عملاً سديداً كهدف فى حد ذاته، يجد نفسه قد وقع فى شرك أو فخ، وأعنى به مصيدة الأمان التى تتضح معالمها فى تجربة الأفكار: لنا أن نتخيل أحد الأشخاص لا يبغى سوى تحقيق الأمان ولا يسعى إلا لمزيد من الأمان... هذا المهووس بالأمان يغفل حقيقة أن الخوف من المستقبل ليس هو القوة الدافعة الوحيدة، حتى يصل به التفكير إلى تحويل مشاعر الخوف من المستقبل إلى شىء مطلق، مما يعرض تحقيق مصالح واحتياجات أخرى كثيرة إلى الخطر. هنا ينفتح باب من التوتر النفسى فى طريق تحقيق الرغبة فى الأمان يكبتها صاحب الهوس فى الأمان فى لا شعوره (بالإضافة لذلك يكبت فى نفسه حقيقة أن ثمة بحثًا عن أمان زائد عن الحد يقوده إلى الإحساس بالخمول والكسل): فهو من أجل جزء صغير من السعادة، أى تهدئة مشاعر الخوف من المستقبل فى نفسه، يتنازل عن جزء أكبر من السعادة، وهو تحقيق رغبات وآمال أخرى كثيرة. ومن يقع بالتالى فى مصيدة الرغبة فى تحقيق الأمان، يضحى بالحاضر على مذبح مشاعر الخوف المستقبلية فضلاً عن تبديده لجزء كبير من المستقبل.

ونظرًا لأن مجال سعادة اليوم يقع، على أقل تقدير فى جزء منه، فى منطقة الصراع مع تحقيق سعادة الغد، ومن ناحية أخرى سعادة الغد تتولد عن مشاعر الخوف اليوم وتتعاشق خيوطها مع الحاضر، نجد أن وجود "سعادة كاملة" ضرب من الاستحالة، وهنا من الجائز أن سيجموند فرويد (1948.433) كان على حق بما قدمه من تشخيص لظاهرة الاستسلام أو الهزيمة النفسية، حين قال: "إن الرغبة فى أن يكون الإنسان سعيداً لم تدرج فى خطة الخلق". أما الحل أو المخرج يكمن فى تقدير عقلى للأموال والأملاك: وانطلاقًا من أن جانب العقل يدعونا إلى التفكير فى المستقبل، كما أنه من جانب آخر لا يصح أن نكثر من إطلاق عنان أفكارنا المستقبلية؛ إذن لا ينصح

بكبت الرغبة فى تحقيق الأمان، ولا بإطلاق حدودها. وبدلاً من المبالغة فى تقدير أحد الجانبين على الآخر، وبدلا من تبديد الأمل فى السياسة الاجتماعية تجاه جدوى الدولة الراعية للعدالة الاجتماعية أو تركها للاستغلال والربا، نصل بذلك إلى طريق أمثل تتوقف عليه النظرة المستقبلية: من ناحية علينا أن نذيب ثمة رغبة لا محدودة بحدود نحو متعة حالية فى عملية استغناء عقلى للدافع الغريزى، بحيث لا ينتج عن ذلك فى المستقبل ما هو مخيف للنفس، لأن بسبب نقص احتياطات الأمان لا تتوفر الوسائل من أجل إشباع الاحتياجات المستجدة. ومن ناحية أخرى علينا أن نضع حدوداً للرغبة فى تحقيق الأمان، لأنه لا تتوفر بدرجة كافية على الدوام الوسائل المنوطة بتحقيق متعة "محتملة"، ولكن بصرف النظر عن التغلب على الشعور بالخوف لن تتواجد متعة "حقيقية".

بالإضافة لذلك نجد أن طبيعة النقص وعدم وفرة الأشياء تتعارض مع ثمة رغبة زائدة عن الحد فى تحقيق الأمان. ولكى يحدث الإنسان نوعًا من التعادل فى مواجهة النقص فى الأشياء – تارة لأسباب فردية، وتارة أخرى لخصوصية النوعية، ومن أجل التوصل إلى تخفيف العمل والحياة على أنفسنا، وحتى نستعد نفسيًا لمواجهة الحوادث والأمراض، ولكى نواجه تحديداً طبيعة غالبًا ما تكون مدمرة ومحملة بأعباء عجز مالى (انظر الفصل 16.2) فقد شرع الإنسان فى تطوير العلم والهندسة والطب. وأكرر أن من بين شروط تطور العلوم السابقة ضرورة توفر عناصر أفصحنا عنها من قبل عند حديثنا عن العمل، مثل: الإبداع والفكر الخلاق، الجرأة، بذل المجهود، بالإضافة إلى عنصر التنافس بصفته عنصراً باعثًا على التقدم والارتقاء.

ونظراً لأن المنافسة وفتنة الإنجاز يشجعان على ازدهار متعدد الجوانب، فإن كلاً من المصلحة الذاتية الواعية والاهتمام المستنير بعنصر الأمان، يصوتان لصالح وجود منافسة على جميع المستويات: ليس فقط بين المؤسسات والشركات، ولكن أيضًا بين الأحزاب، وكذلك فى العلم والفن، كما هو فى سوق العمل، وحتى بين الولايات الاتحادية أيضًا، على عكس النظام الفيدرالى التراكمى بألمانيا. بل إن فى بلد مثل سويسرا

يصرح القانون بالتنافس بين المحليات والمقاطعات بعضها وبعض بنسبها الضرائبية ؛ وفى نفس الوقت تقل الموازنة المالية بين المقاطعات السويسرية - وهى إحدى عوامل إعاقة المنافسة فى الولايات الألمانية - بشكل واضح، عنها فى ألمانيا. فى الختام يتوجب علينا أن نؤيد التنافس الخاص بالنظم الاقتصادية. وهنا لا نجد التنافس يتمثل فقط فى نموذج الاقتصاد الأوربى القارى ونموذج الاقتصاد الأنجلو أمريكى. هناك فى شرق آسيا يشب نموذج ثالث وهو منافس أكثر جدية، اقتصاد آخذ فى الازدهار، يخطو خطاه بلا مراعاة لمساواة اجتماعية، وهى مسألة مزعجة للغرب.

5. نظرة مستقبلية: هل من تعويض عادل عن الخسائر؟

يتوقع كل منا أن تكون هناك العدالة أيضًا فى حالة التعويض عن الخسائر. وإذا أخذنا الشعار الرنان "من يعملون معنا هم أهم رأس مال لدينا" مأخذ الجدية، فلا يصح أن نخيب ظن تلك التوقع. ويمكن أن نغير من جديد كلمة باسكال (أفكار، رقم 60/294)، بسبب الفروق المشابهة لذلك، فنقول عن عدالة التعويض إنها ستصطدم بحدود مياه أحد المحيطات؛ وذلك لأن ما يدفع من مرتبات ومكافآت لكبار المدراء على الجانب الآخر من الأطلنطى، تعتبر على هذا الجانب - وكيف لها أن تستمر ؟ - بمثابة قمة فى الوقاحة. فهناك على الجانب الآخر من الأطلنطى أيضًا أجور متدنية تكاد لا تبلغ نسبة ما يدفع على هذا الجانب من معونة اجتماعية. ورغم ما نحن أمامه من تلك التفاوتات فى الأجور، إلا أن فكرة عدالة التعويض لم تفقد اعتمادها كلية ، وذلك لأن مع استمرارية العولمة يمكن التوصل إلى تسوية للفروق الثقافية. فضلاً عن ذلك يمكن لنا أن نطرح السؤال بشكل أكثر تواضعًا ونجيب عليه فى رضى وارتياح بما نستهل به الكلام بشأن عدالة تعويض على المستوى البينى للثقافات، وربما أيضًا على مستوى فكر المؤسسات والفروع من الداخل.

5.1 نظرة إلى التاريخ

لا ينكر علم الأخلاق أنه من الصعب تحديد المعنى الخاص بتعويض عادل. هناك بعض الصعوبات الجوهرية للغاية لا تستوجبه أن يتوقف مليًّا للحديث عنها بما لديه: إن القرار العادل ليس له وجود، بل يمكن البحث عنه غالبًا بشق الأنفس تحت مظلة معلومة محدودة قاصرة، وأن البحث يبدأ بتحليل الموقف وبتحديد الغاية الأكثر قربًا؛ وأنه من الأفضل ألا تتخذ قرارات صعبة بشكل منفرد، بل فى إطار اتصالى جماعى، وفى إطار الحديث. لكنْ ثمة حديث عن تعويض لا يمكن تشبيهه برحلة حج، حيث من الأهمية لنا معرفة الطريق الذى سنسلكه إليها والكيفية ، بل إننا نعقد الأمل من هذا الحديث على التوصل إلى نتيجة عادلة (فى حدود).

وإذا ما ألقينا نظرة على التاريخ، تنفتح علينا صعوبات جوهرية (للحصول على معلومة خاطفة، انظر Ballestrem 1980 وفى العمل والأداء والأجر، انظرBecker 1998 و Schettgen 1996؛ أما بشأن أحوال المال والقانون والعدالة، انظر Wittrek 2002)، على سبيل المثال ووفقًا للتصور الذى ساد عصور الحضارات القديمة، لم يحصل سوى الأجراء باليومية على أجورهم، أما الحر فكان يعمل دون مقابل (قارن أفلاطون "بروتاجوراس Protagoras 3 IIb" وما بعدها، وكذلك d 327 وما بعدها؛ وانظر أرسطو فى "السياسة Politik" VIII 2، وبعده شيشرون Cicero فى كتابه De officiis جزء I،142، راجع أيضًا كتاب إراسموس (Erasmus, Encomium artis medicae, 21)، ورغم ذلك وجدنا أن الحر يلتمس أيضًا أن يحصل على تعويض، ولكن بعملة نقدية أخرى على نحو غير مألوف. فهو لم يؤد عملاً مقابل دراخمات أو يورو أو دولار، بل من أجل أن يحصل على فرص لتحقيق الذات وإظهار الذات، لا سيما من أجل الاعتراف به على المستوى الرسمى العام، إضافة إلى توخيه الصيت والسمعة. ولذلك جاء التعويض فى شكل من الأشكال التى عرفت بالتكريم، والكلمة اللاتينية عبرت عن ذلك بلفظ: honor أى مكافأة، والتى ظلت حتى اليوم مستخدمة فى اللقب "أستاذ بالمكافأة"، ويقصد به أستاذًا جامعيًا (فى مهمة رسمية إضافية)، أى يحصل على لقبه مقابل

إنجاز أعمال غير عادية. وكذلك الحال بالنسبة لأصحاب الوظائف الشرفية، فهم يعتلون مناصبهم فقط أو فى الأساس من أجل الشرف. ولكن من تتوقف حياته على دخله من عمله، مثل الطبيب المعتاد، والقاضى، والأستاذ الجامعى، فإن كلاً منهم لايمكنه الاستغناء عن تعويضه بمقابل مادى، إلا أن كلاً من هذه النماذج لا تحصل على ذلك التعويض بصفته أجراً، بل كتكملة للشرف والكرامة، أو أنه ينظر إليه على أنه بمثابة "هدية شرفية" أو مكافأة، كما يطلق ذلك حتى اليوم على البدل أو المكافأة الخاصة بالأطباء والمحامين والفنانين والكتاب. وتعنى كلمة" مكافأة" التعويض الذى يبدأ اختيارياً أو تطوعاً، ثم بعد ذلك ينتهى بأن يكون إجبارياً مقابل أداء عمل، وغالباً ما يكون إنجازاً فكرياً.

ورغم أن العملة المادية اليوم هى التى تسود بما يشبه دواء عريض النطاق، إلا أن العملة غير المادية بقيت حتى اليوم حية ولها وجود حاضر على أنها شىء مكمل لشىء آخر. والواقع يقول إن من يجد هويته متوافقة مع مجال مسئوليته ومؤسسته، كأن يحظى بوجوده بها لمكانتها وسمعتها، فإنه يظل أيضاً وفياً وأميناً لها حتى فى الأوقات الصعبة، ولا يكون كالجنود المرتزقة الذين يتقلبون وفقاً للظروف على وجه السرعة. ونذكر فى هذا الصدد بصفة خاصة نماذج لرموز وظيفية فى المجتمع تمتد بدءاً من المكتب التمثيلى عبر السكرتيرة وسيارة العمل، حتى نصل إلى العاملين بصفة شخصية. فالمال فى كل هذه النماذج وغيرها ليس غرضاً فى حد ذاته ، بل إن ثمة دخلاً مرتفعاً عند أصحاب المؤسسات وكبار المديرين، لا يخدم فقط تغطية نفقات المعيشة والحياة اليوم والحيطة من الغد، بل يرتبط بالمقام الاجتماعى وهيبته، وهو ما يتدثر به التعويض المادى ليتحول إلى التعويض غير المادى. وإذا أخذنا حالة أساتذة الجامعات نجد أنهم يتمتعون "بامتيازات" عدة معنوية مثل فترات التفرغ البحثى، وساعات التدريس المحدودة، لاسيما المكانة الاجتماعية المرموقة بالجامعة، ولهذا يتحتم فى الولايات المتحدة سد النقص المعنوى للمكانة الاجتماعية لدى من يعملون بالمعاهد العليا عن أساتذة الجامعات بمقابل مادى، يتمثل فى مرتبات فخمة وخدمات خاصة أخرى تقدم لهم.

وفى العصور القديمة، كما هو عند أرسطو على سبيل المثال، ظهر المعيار الخاص بالعدالة المعنى بهذا الشأن على السطح. فمن أجل مسئولية توزيع الحصة المخصصة بين الشرف والمال ، تطلبت عدالة التوزيع عدم مساواة،: من يؤدى إنجازات بقدر أكثر علوًا، يتقاضى مقابلاً ماديًا أعلى. كما أن واضعى النظريات الخاصة بالعدالة فى العصر الوسيط المتأخر، وقد كانوا تارة من اللاهوتيين، وتارة أخرى من الفلاسفة، راحوا يطالبون بأجر إضافى يعادل ما يكفى لتغطية نفقات معيشة أحد العمال المهرة وعائلته. وعلى ذلك طافت فكرة أجر العائلة فى بلادنا على السطح، ولكن ارتبط بها مطلب ذات نوعية أخرى، وهو توافقه وتناسبه مع مستوى معيشة الفرد وفقًا للمستوى الاجتماعى. فما يقتضيه من يعمل موثقًا بالشهر العقارى من مكافأة يعلو عن رئيس عمال حرفيين، وما يقتضيه الأخير يزيد على مساعديه أو الصبيان الحرفيين. أما اليوم، نظرًا لأن رؤية " الطبقة الاجتماعية" لا تلعب ثمة دور فى المجتمع، ولا اعتراض على ذلك فهو صحيح، فإنه من الممكن استبدالها بمعيار جزئى له ما يمثله: عند تقييم حجم مكافأة التعويض عن أداء خدمات ينبغى أن يراعى مدى المسئولية المنوطة بالشخص والتأهيل اللازم لها.

وإذا ما تركنا العصور التى صارت مجهولة لكثيرين، عصور الحضارات الأولى (اليونانية والرومانية)، والعصرالوسيط المظلم ادعاءً، ونتوقف عند الفترة المبكرة لدخول عصر التصنيع، نجد أنفسنا أمام وجهتى نظر مدعمة بالأدلة تقف إلى جوارالأجور المحدودة بقدر الإمكان. فوفقًا لرأى الاقتصاد القومى، فإنه يقدم الدليل على أن عصر التصنيع فى بدايته لم يتعرض لخطر يهدد كيانه بخطر. أما بالنظر للحجة المستندة إلى علم التربية الاجتماعى، فهو يدلل على أن السكان فى التزام بمسيرة إنتاج منتظم وله قواعده. و نقرأ فى كتاب مندفيل **Mandeville** الشهير" حكايات النحل **Bienenfabel**" (**1714/1924** – ص **192** ، ص **286** وما بعدها) عن تزايد السخرية والتهكم بعلم النفس الغريب الذى ينادى: بالنخس من خلال أجر متدنٍ. و يترافع برنارد دى مندفيل **Bernard de Mandeville** ضد خطر التعطل والتكاسل عن العمل، ويؤيد فكرة الحاجة المادية من جانب العمال من أجل ارتفاع المشاركة والاستعداد للعمل ، إضافة إلى مطالبته بحدودية رعاية الفقراء.

وثمة قصة قصيرة لعدالة التعويض لم ينس نيوتن علم الاقتصاد، آدم سميث. فى دراسة له بعنوان "رفاهية الأمم Wohlstand der Nationen" (خاصة الجزء I 8) شرح ذلك الشيء المؤدى إلى أقل أجر، وهو الأمر الذى هو أقرب اليوم لدائرة قاعدة المعونة الاجتماعية، وأقصد به كمية المواد الغذائية التى تحتاجها عائلة عاملة فى المتوسط من أجل البقاء فى الحياة. إلا أن ذلك الأجر العائلى – خلافًا على نظريات العدالة السائدة فى نهاية العصور الوسطى – لم يظهر هنا فى شكل تكملة لأجر إنجازى، بل بديل عنه. فالأجور المرتفعة نسبيًا التى رغم ذلك كرس سميث نفسه لها ، لم يتوقعها من لوائح الدولة، بل تتحقق من سوق رأسمالى حر وسوق عمل مفتوح أولاه ثقته فى أنه نظام للرعاية القانونية للفقراء ، أو قل ما نطلق عليه: المعونة الاجتماعية.

إن ثمة نظرة إلى تاريخ من أجل استخلاص أفكار موضوعية لن تفيد إلا حين تكون قد فعلت فعلها فى اتساع الأفق واستخلصنا المغزى منها. وفى حالة عدالة التعويض تصادق ثمة نظرة تأملية سطحية على النسبية فى هذا الشأن، وفى تحرر وفقًا للمبدأ الأساسى (التنويرى): بلاد وعصور أخرى، عادات تعويضية أخرى. والنظرة الفلسفية ترى فى ذلك خداعًا منظوريًا. فأسفل السطح العلوى تكتشف تلك النظرة – المغزى الأول – وحدة شكلية أو تلاقيًا صوريًا. فبينما ظل العمل الدقيق الطموح فى الحضارات السابقة دون تعويض أو مكافأة وفقًا لمفهوم اليوم، نجد أن التعويض قد كان متواجدًا فى حقيقة الأمر، لكنه كان يسير وفقًا لعملة أخرى أساسية، عملة الشرف، هدايا شرفية. وفوق ذلك تحقق فى فرص تحقيق الذات وفى السمعة والصيت. ثانيًا: أقرت الحضارات السابقة معيارًا جوهريًا، وهو مبدأ عدالة الإنجاز: كلما ارتفع مقدار الإنجاز، كلما ارتفع التعويض (المادى أو غير المادى).

وفى الوقت الذى يسرى فيه هذا المبدأ الأساسى بلا جدال، بل إنه يتخطى الحدود الزمنية من عصر لآخر ومتداخل بين ثقافات مختلفة، إلا أنه – ثالثًا – من حيث قراءة التاريخ لا ينطبق على "العملة الكبرى" الاختيارية، وهى الشرف أو المال. فرغم أن

الخصوصيات التى تصاحب كل عصر وثقافته، يمكن أن ترى نفسها على حق، إلا أنها ليس بالضرورة أن تعبر عن نسبية ما، كما أنها من الممكن أن تتحدث عن حق فى وجود تفاوت يمنح على سبيل التحديد إمكانية وجود تبرير جزئى على أقل تقدير للفروق فى التعويض بين الولايات المتحدة وأوربا. وسبب ذلك أولاً أنه من الممكن أن نعطى ما نملكه من حرية ومساواة (انظر الفصل 4.2)، وكذلك العلاقة المرتبطة بالأمان والمخاطرة، وزنًا تقديريًا بدرجات متفاوتة (انظر الفصل 4.5). وثانيًا فى دولة تفتح أبوابها للهجرة مثل الولايات المتحدة سيكون تماسك واستمرار التضامن المادى الواقع على كاهل الدولة بحكم القانون بدرجة أقل وفقًا لطبيعتة. والاختلاف الأول يساعد على معرفة السبب فى الأجور العالية لكبار المديرين فى الولايات المتحدة، أما الاختلاف الثانى يساعد على معرفة لماذا تعطى فى أوربا أجور أقل على النقيض من الولايات المتحدة. بالنسبة للنقطة الرابعة فهى تتعلق بجانب الإنجاز- وهى من الأفضل أن تأخذ مكانها على إنها تكملة وليس بديلاً، فهى وجهة نظر ترتبط بالحاجة أو الجانب الاجتماعى: ينبغى لأى عمل جاد أن يكون له مقابل مادى يغطى نفقات الحياة فى حد ذاتها ويكفل نفقات العائلة.

5.2 تذييل : حقد التعويض

ظهرت فى الآونة الأخيرة فى علم الأخلاق الاجتماعى فكرة وجود مجتمع محترم، أو "جدير بالاحترام" decent (society)، (على سبيل المثال Margalit 1997)، التى تنادى بالنسبة لمسألة التعويض بعدم السماح لوجود مقياس لعدم مساواة من شأنه إخضاع وإذلال الضعفاء. ولماذا ينظر بعين الهوان والمذلة لأستاذ جامعى على الخصوص، حين يتقاضى أجرًا أقل بكثير من أحد المدراء؟، فما ينطبق عليه ينبغى أيضًا أن يسرى على الضعفاء. وأصحاب هذا الرأى لهم عذرهم، لأنهم لا يعرفون على كل حال ما معنى المرتبات القمة لكبار المدراء إلا من خلال وسائل الإعلام . وفى

مجالات أخرى، وبالتحديد فى مجال الرياضة والفن والأدب والموسيقى - فسواء تعلق الأمر بلعب أو بتأليف موسيقى، نجد أنفسنا أمام إنجازات فائقة تجعل من يملك هواية وعلى درجة من الاجتهاد والنبوغ يلقى بالضعفاء فى سلة المهملات، ويصبح التفاوت المادى بينه وبينهم بعيداً للغاية، ويصير الأمر أنه ليس فقط من لم يتعلم الفن فى كنف دورر (Dürer) وكليه (Klee) وبيكاسو (Picasso)، أو يكون مستوى تعليمه فى الموسيقى على قدر باخ (Bach) وموتسارت (Mozart) وبيتهوفن (Beethoven)، أو دراسته فى الأدب والفلسفة تساوى شيكسبير (Shakespear) وكانط (Kant) وجوته (Goethe)، بل أيضاً من يقيس قدراته وعبقريته بأحد من هؤلاء، يتحتم عليه على الفور أن يفقد الثقة فى نفسه، ويحسب نفسه فى عداد "الأموات العاديين". ومن هنا لنا أن نتساءل، لماذا يقر البعض بوجود تفاوتات أخرى ويعترف بها، بل غالباً ما تكون هناك دهشة بلا حسد أو حقد، أما حين يتعلق الأمر بالتفاوتات المالية فتكون هناك حساسية تجاه الاستشعار بالهوان والمذلة. ولا شك أنه من الجائز أن تثير سواء الشهرة أوالثراء كالذى تتمتع بهما فرقة البيتلز الغنائية على سبيل المثال أحقاد كثير من الفرق الغنائية المحلية، كما أنه من المحتمل أن يكون صيت و مكافآت كبار الكتاب محل أحقاد أعداد كثير من " كتاب الدرجة الثانية"، بل يفضى هذا الأمر إلى الإحباط والتثبيط؛ ولكن ألا يفضى هذا الأمر أيضاً بالضرورة إلى قتل احترام الذات أو إصابتها بسوء؟ أليس من الضرورى أن يكون ذلك الأمرسبباً فى شعور آخرين من البشر بمذلة وهوان؟

فى المعنى المألوف لكلمة امتهان يأتى الإذلال أولاً بشكل مقصود ومستهدف؛ ولذلك فهو يصدر- ثانياً - من شخص، ليكن إفراداً أو جمعاً، ثم يتجه - ثالثاً - إلى شخص - وأيضاً فى صيغة الإفراد أو الجمع. وبالتوازى مع ذلك يمكن أيضاً أن نسمى ثمة قوانين بأنها مذلة ومهينة حين تمتهن جماعة من الجماعات عن قصد ، نظراً لأن لها فاعلاً وهو المشرع، وتتجه فى وضوح ضد أشخاص بعينها. وتقدم القوانين اليابانية نموذجاً واضحاً على العمال السخرة، الذين ترجع أصولهم إلى كوريا ممن ضنوا عليهم سواء بمنحهم الجنسية أو إسناد أماكن عمل متميزة لهم، رغم أنهم

يستوطنون البلاد منذ عشرات السنين، بل نقلوا هذا الإباء والمنع إلى أبنائهم. كما أن الأمر الخاص باستخفاف جماعات بعينها مهينة والتقليل من شأنهم، بأن يوصفوا على سبيل المثال بالكسل، يعد أيضًا نوعًا من الإذلال رغم عدم تفحله. ويمكن أن نصف أيضًا ثمة علاقات اقتصادية واجتماعية بأنها مذلة وامتهان، حين تسلك ذات النهج فى أصوله ولكن بطريقة مخففة، على الرغم من أن الفاعل مجهول، وليست موجهة إلى شخص بعينه، ويكاد الإذلال فيها أن يكون غير بين كهدف فى حد ذاته. والأمر يبدو بلا ريب شيئًا آخر حينما يلاحظ المشّرع التمييز العنصرى المهين بعينه ويعرف أسبابه، ولكنه يأبى رغم ذلك محاربة الإذلال والمهانة.

ولا يندرج تحت مظلة هذه المعايير كون شخص ما يتفوق إلى أبعد الحدود أو لديه موهبة أو قدم إنجازًا أو لديه مكانة أو مال. وكما سبق القول فالكثير من هذا الأمر من شأنه أن يعمل على تنامى الشعور بالحقد، ولكن من الصعب أن يؤدى إلى إذلال ومهانة. والمذلة الحقيقية تكمن فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التى لا يتوفر فيها للمرء مكان للعمل رغم تعليمه المهنى واجتهاده، أو أنه لا يحقق فى ظل هذا العمل دخلاً يحقق له "معيشة كريمة". إن احترام الذات لا يتأثر سلبًا أينما يتواجد آخرون يحققون مكاسب مادية أكثر، بل التأثير السلبى يأتى حيث لا تتوفر لأفراد المجتمع أيضًا أماكن للعمل سوى القليل من الفرص رغم الاستعداد الصريح والملح له من أجل تحقيق دخل معيشة محترم.

وبدلاً من أن تضفى "الفضيلة الكبرى" لنظم ديمقراطية على الحقد الاجتماعى رداء شرف العدالة ، من الأولى أن تسير وراء نظرية العدالة عند Rawls (25 S ، 1971)، وتنظر إلى الحقد على أنه غير منطقى، ولا تفضل مثلاً إدراك جوهرالتعويض الذى يضع إلى جانب من لديهم دخول أفضل، أيضًا من لديهم دخول سيئة فى وضع أسوأ. والأقرب إلى العقل أن جوهر التعويض هو الذى يتخذ الربح الزائد لدى من هم فى وضع وظيفى أفضل لصالح من هم فى وظائف أكثر سوءًا. أما وأن الواقع لا يسير

وفقًا لهذا المعيار. فهناك مسألة أخرى، ليست معيارية فى شىء، بل تجريبية. ووفقًا لما جاء فى عمود نشر بمجلة النيويورك تايمز على لسان صاحبه، الاقتصادى باول كروجمان (Paul Krugman 2002) فإن ما يهدد الكيان المجتمعى بالولايات المتحدة الأمريكية، هو انقراض الطبقة الوسطى، وفى ذات الوقت هناك ازدياد لقاعدة البلوتوقراطية (Plutokratie)، أى حكم طبقة الأثرياء ثراءً فاحشًا، وهم ذوو الكلمة المسموعة، دون أن تعود ثمة إفادة على الطبقة المتوسطة والطبقة الدنيا فى المجتمع.

ولكى نصل إلى تقدير دقيق للحق، بما فى ذلك حق التعويض، ينبغى علينا أن نفرق بين نوعين أو صنفين من الحقد (انظر ما فنده هزيود Hesiod بشأن صنفين من روح المنافسة (eris)، وهما النزاع والحقد: "أعمال وأيام"، الأبيات الشعرية من 11-24). هناك جزء من الحقد يندرج تحت الطبيعة المجتمعية للإنسان. ونظرًا لأن هذا الإنسان يعول على الاعتراف به، نجد أنه يقارن على وجه التحديد ما لديه من علاقات ملائمة وغير ملائمة، ونجاحاته وإخفاقاته وأملاكه، وأيضًا ما لديه من أدوات سعادة، يقارن كل ذلك بما لدى الآخرين من البشر الذين يعيشون معه، كما يأخذ بعد ذلك ما لديهم من أحوال أفضل منه محمل الألم ويظل باقيًا فى نفسه مالم يقطع هذا الألم شىء آخر: فالحقد يتولد لدى من يرى ذاته مهمشًا من الآخرين فى ألم. ويمكن أن يتطور هذا الألم النفسى سلبًا ليصبح مدمرًا هدامًا بصفته حفيظة للضغائن والأحقاد، أو يتطور إيجابيًا ليصبح إبداعًا وابتكارًا كحافز تشجيعى:

إن الحقد الابتكارى الإنتاجى، أو الحقد التشجيعى أو التحفيزى، يحث صاحبه ويدفعه لأعمال إنجازية كبرى، لكى يقلل من الفروق، وهو قريب الشبه بالطموح فى أنه إحساس لتنافس مؤلم. ففى الوقت الذى يهمل فيه المجتمع إرادة ما فى أداء وإنجاز عمل من الأعمال، وهى وحدها المسئولة عن تفتق ونماء القدرات الخاصة المتميزة، كما أن من شأنها أن ترفع من نسبة المصلحة الشخصية، فى هذا المناخ يتمحور الحقد الابتكارى حول التساوى مع الآخرين. فالحقد الإبداعى أو الابتكارى له سمات

المنافسة، ولذلك يمكن أن نطلق عليه أيضًا تنافسًا نزعيًا أو متعلقا بالمنافسة؛ ورغم أن الحقد الابتكارى لا يحسد مطلقًا الآخرين على ما لديهم، إلا أنه يبذل قصارى جهده فى أن يتساوى معهم، بل يتفوق عليهم.

وفى المقابل نجد أن الحقد الهدام أو الضغينة حقد لدود يكره المزيد ويضن به. فبدلاً من أن يرقى صاحبه بنفسه ويرتفع بها، نجده يحاول أن يمارس الضغط على الآخر، بل أحيانًا يفكر فى أن يزيحه من مسرح الأحداث أو أن يسعى فى هلاكه، كما حدث فى قصة قابيل مع أخيه هابيل. وحين يفسر Rawls (1971 S 25) حرية الحقد بأنها عنصر من عناصر العقلانية، فهو على قناعة فقط حين يقصد بذلك الوجود الحر لحقد الضغائن، وذلك لأن الحقد الابتكارى يقود إلى رقى الإنجاز من وجوه متعددة، ولذلك فهو يترك سواء النفع الجماعى أو الإفادة التوزيعية تزداد وتنمو لصالح كثير من الناس. وثمة نظام تعويضى ذكى يضع بلا شك فى اعتباره الصنفين من الحقد، إلا أنه لا يسمح بغير النوع الأول من الحقد أن يتنامى، وذلك بأن يُضمِّن خطته وجود فرص للعمل بهدف تحسين التعويض.

5.3 التعويض بالمعنى الحرفى للكلمة

حين نعود عقب ما أسلفناه من تذييل بشأن حقد التعويض إلى مواعظ عدالة القصة القصيرة، فإنه يطفو على السطح (خامسًا) أحد وجوه الاقتصاد القومى، وهو مرة أخرى تكميلى محض. فالمعيار الخاص ببداية عصر التصنيع، وهو: أن الاقتصاد ينبغى أن يزدهر ولا يتجمد ويرقد أو وحتى ينكمش، فذلك المعيار تحديداً من شأنه أن يعمم مهمة التعويض. والسؤال عن كيفية تحقيق هذه المهمة يتوقف على الشروط الإطاريةالمنصوص عليها والتى يتعضد بها الحق فى وجود فرق: وسواء الأمر يتعلق باقتصاد قومى أو مؤسسة صناعية أو فرع لشركة - فإن ما هو ممكن فى ظل علاقات مزدهرة، يحتمل أن يكون لدى آخرين خطأ من أساسه، بل إن الأسباب المؤدية إلى

هجرة مؤسسة صناعية إلى مكان اخر، أو إلى عجز عن الوفاء بديون شركة من الشركات أو إلى إغلاق مؤسسة، يمكن أن تصير قاتلة بالنسبة لجميع المشاركين.

"سادساً" يحق أن تكون هناك نظرة اعتبارية لموقف علم التربية الاجتماعى: ليس من المفروض أن تدفع أجور مقابل الإنجاز المؤدى حتى الوقت الحاضر فقط، بل ينبغى أيضًا الحث على القيام بعمل يتعلق بالمستقبل. وانطلاقًا من هذا المبدأ، أى التعويض الذى يفى بغرض التشجيع، ننصح بوجود تقسيم ثلاثى على أقل تقدير: يتجه الجزء الأول من التعويض نحو كفاءة العمل وإلى درجة تحمل المسئولية وإلى عمق المسئولية، أيضًا نحو التأهيل المهنى المطلوب للعمل كشرط له. ثم يأتى جزء ثان من التعويض للوفاء بالجهود والأعباء (الجسمانية، والعاطفية، والاجتماعية، والفكرية)، التى يأخذها المرء على عاتقه عند أدائه لعمل، ولا ينبغى أن يغفل كل منا عن الوفاء بأجر مكافئ مقابل أداء الواجب "الأخلاقى" أى الالتزام الذى يقودنا إلى الجزء الثالث عند توزيع المكافآت: ينبغى أن تتضمن المكافآت التعويضية حافزًا تشجيعيًا على الارتقاء فى مستوى العمل، وهذا من شأنه أن يخدم الحث الشخصى على العمل والتقدم. ونظراً لأهمية التعاون فى كثير من الأعمال، فإن هناك وجهتى نظر تتعلقان بالجزء الثانى والثالث ينبغى أن نضعهما محل اعتبار، وهما يخصان الأداء الفردى والعمل الجماعى، وإن كان ليس من السهل تقدير كليهما فى أرقام حسابية واضحة المعالم.

يضاف لما سبق جزء رابع من المكافأة التعويضية يجب صياغته ارتباطًا بالنجاح، حيث ننصح من جديد بوجود تقسيم يدرج أسفل ما سبق ذكره من تقسيم، وهو يتصل بالنجاح الحالى للمؤسسة أو الشركة أو أيضًا فى حالة مجموعة مؤسسات صناعية. وهنا نجد أنفسنا أمام سؤالين بين الأقواس. السؤال الأول: هل من عدالة التعويض والمكافأة أن يحصل فريق القمم من أصحاب مرتبات هيئة الرئاسة والأعضاء المنتدبين الألمان، وهو بنك محدد بعينه، على مكافأة بحجم ثلاثة أضعاف ما يتقاضاه المركز الثانى لهم، منتج أو مصنع سيارات؟ ثم: لماذا يتقاضى أعضاء مجالس الإدارات

من مصنعى السيارات، على أربعة أضعاف أمثالهم بشركات الطيران، أو لماذا يكون دخل "أطباء الهندسة الطبية" أعلى بكثير من دخل أطباء الأطفال؟. والسؤال الثانى: هل من عدالة المكافأة التعويضية أن تنهار أسهم إحدى المؤسسات أو الشركات بدرجة بالغة، أو أن يتم الاستغناء عن عدد هائل من العاملين، وفى حالات أخرى يبلغ الأمر لحد التنازل عن المرتبات، بينما تتصاعد بقوة مرتبات أعضاء مجلس الإدارة؟، ولكى نصل إلى إصلاح فى هذا الشأن، ينبغى ألا يعهد بتوزيع مكافأة أعضاء مجالس الإدارة إلى لجنة رقابية صغيرة فقط، بل ينص فى اجتماع الجمعية العمومية للمساعدين على وجهات نظر ونقاط ارتكازية فى هذا الشأن.

والأمر السابع يتضح لنا فى نهاية الأمر مستويات مختلفة. وبنظرة إليها من أسفل إلى أعلى بالنسبة للمشاكل المعتادة المتعلقة بالمكافأة التعويضية، نجد على وجه الخصوص أن المستوى الأول الخاص بإدارة المؤسسات يبدو جديرًا بالاهتمام من حيث عدالة التعويض بما ينص عليه بشأنها فى علم اقتصاد المؤسسات، ويدخل فى دائرتها سواء مؤسسة أو أيضًا شركة أو فرع لمؤسسة أو شركة. أما على المستوى التالى الاقتصادى فمن المرجح أنه لا يوجد سوى نفوذ قرار واحد ضيق النطاق ومحدد بشأن ما به من عدالة تعويض فى نطاق علم الاقتصاد القومى. أما آخر مستوى وهو الثالث المرتبط بنوعية ثقافية أو عصر ما، فإنه يضع فى هذا الإطار مؤشرًا توجيهيًا تتخذ فيه قرارات التعويض مع تحقيق شرطه، إلا أنه لا تتوفرله إمكانية التأثير أو الضغط عليها. وهناك أكثر من ذلك يخص المستوى الرابع وهو يشير فى تطبيقه إلى مبادئ العدالة الجماعية على المستوى البينى للثقافات.

ويدخل فى إطار التعريف الدلالى الحرفى لمعنى "يعوض" أى يفعل شيئًا خيرًا، شيئًا لا تلتفت إليه الأنظار حتى الآن، وهو أن هناك موضوعًا منوطًا به التحسين والارتفاع بقيمته عن وضعه السابق. وأيضًا بالنسبة للتعويض ذاته بمعناه الضيق، وهو دفع أجر أو مكافأة لشخص ما، يمكن أن تنطبق عليه هذه الدلالة. ورغم أننا ندرك

مفهومه بشكل خاص، بأنه بديل فى شكل مال مقابل مجهود محصل أو عمل مؤدى، إلا أن لهذا المقابل المادى قيمة إضافية أو زائدة تعبر عن تقييم أو تقدير قيمى يتخطى الجوهر المادى، ويستشعره أو يستقبله أيضًا طرف ثالث، وهو الأسرة أو الزملاء فى العمل وربما الجمهور. وهذا التقدير هو الذى يجعل من الإنجاز المؤدى بالنسبة للمستقبل أو من المقابل المادى بالنسبة للمانح قيمة بالغة تتعدى الجانب المادى. ولا شك أن القيمة الزائدة، كفرص تحقيق الذات على سبيل المثال، تحقق وجهة نظر العدالة، إلا أنها تتخطاها بأن تلتمس الكشف عن جانب ابتكارى لفكرة التعويض، وذلك على نحو ما يضفيه على باب التعويض من أنه يعبر عن الخطة "الصنع النفيس".

5.4 فضائل كاردينالية

يتضح السلوك العام مع المال فى وضوح تام مثل السلوك تجاه قضية التعويض: بينما يسعى المانح لمال سعيه فى أن يرفع يده بقدر الإمكان عن دائرة العطاء، نجد أن المتلقى للمال عادة لا يبلغ مطلقًا حد القناعة من المنح والعطاء. ولذلك إذا ما حددنا عدالة التعويض بحدود تعريفية بأنها الطريق الوسيط بين طرفين متعاظمين أو أنها وسطية بين حد أدنى وحد أعلى، نجد أنفسنا أننا لا نزال أمام طريق مسدود لوجود معيار يمكن إجراؤه على نحو تقريبى للقيام بالمهمة، أو حتى يساعد على تشخيص المهمة: ومن خلال ندرة الموضوع طافت على السطح على نحو استدعائى طائفة من التساؤلات بشأن التعويض فى موقف يتمثل فى تنافس ونزاع، فالمانح يرغب أن يهبط بالتعويض إلى أقل نسبة، بينما المتلقى يرغب فى الارتفاع به إلى أعلى درجة. ورغم ذلك لا يصح أن ندرج موضوع التعويض ونصنفه ضمن موضوعات عدالة التوزيع، وذلك لأن التعويض كبديل مقابل جهد مبذول أو عمل مؤدى له طبيعة المبادلة من حيث الأساس، أى شخص يقدم عمله، وآخر يعرض مالاً مقابل ذلك. وكما هو الحال فى العدالة الاجماعية،فإن هذا الوضع يسهل أيضًا فى هذا المقام عملية البحث عن معيار، وهو يكمن فى مساواة القيمة الخاصة بالعطاء أو المنح من ناحية، والعطاء المقابل من

ناحية أخرى، والخلاف بوضوح فى كيفية قياس الطرفين للموضوع، وكيف لنا أن نقارن موضوع القياس مع بعضه البعض، وبالتالى كيف لنا أن نحسب حساب أشياء مختلفة من أساسها مثل عمل ومال مقابل بعضها بعض.

وأفضل شيء فى مثل هذه المسائل المعقدة هو أن نحللها إلى مسائل جزئية، ثم ننتقى من بينها الأجزاء الأسهل وننتظر ونتأمل إلى أى مدى أقربها إلى الصحة بالنسبة لنا. لدينا معياران للعدالة لا خلاف عليهما، أحدهما يرتبط بالمضمون أو المحتوى، والآخر يرتبط بالإجراء فى جزءين. أما المعيار الإجرائى الأساسى فينطلق بعبارة: "nemo est iudex in causa sua"، أى: " ليس لأحد أن يكون قاضيًا فى قضية شخصية"، وذلك لأن ما من أحد يحق له أن يكون حكمًا فى مسألة شخصية، فهى تحتاج إلى طرف ثالث محايد، قاض أو حكم أو ناصح. ويتضافر مع هذا الأمر معيار أساسى وأيضًا لا خلاف عليه فى الإجرائية، وهو: "audiatur et altera pars"، أى: " يتحتم علينا أيضًا أن نستمع إلى الجانب الآخر". وما هو نافذ أمام المحكمة، يتوافق أيضًا مع قرارات التعويض: أن نستمع أولاً إلى الجانب الآخر، أى لا نستمع فقط الى مرسل الرقم، بل أيضًا إلى مستقبله.

إن المعيار المضمونى الأساسى للعدالة، وهو الأمر بالمساواة، يتطلب أن يتعامل كل طرف على قدم وساق مع الطرف الآخر، كما أنه فى حالة التعويض لا يصح أن نهمل أو نحابى طرفًا أو شخصًا ما على الآخرعلى أساس جنسه أو أصله الذى ينحدر إليه، أو عقيدته. وعلى وجه الخصوص تأتى قضية المساواة فى الحقوق بين الرجل والمرأة ، والتى لا تزال تنتهك على الدوام، وغالبًا ما تخضع لأساليب تحايل غاية فى المخادعة: طالما أن المسئولة امرأة، فهى تحصل على سبيل المثال على أكثر توصيف تواضعًا لمكان عمل "سكرتيرة". أما إذا كان اللاحق بها فى هذا المكان رجلاً، فيمكن أن يضفى عليه التعويض غير المادى لأى لقب يستحق التكريم والشرف، كأن نطلق عليه لقب "موظف بالدولة" ومثل هذا الارتقاء القيمى يستكمل بارتفاع فى الأجر.

هناك استراتيجيتان لمواجهة مثل هذه الحيل الفنية: المجتمعات الحديثة تفضل أن تعتمد على الاستراتيجية المؤسساتية، أى إمكانية الشكوى والمراجعة. ورغم أن الدرجات القضائية العليا أو "المناخ الاجتماعى" يجنح أيضًا إلى استخدام حيل فنية، إلا أن هذه الاستراتيجية لا تجدى كثيرًا. أيضًا فيما عدا ذلك فإن الإستراتيجية الأخرى ،الشخصية، محل شك، وأقصد الموقف حيال أن نمنع الحيل الفنية من الداخل، أى من داخل الشخصية. ونظرًا لأن البشر خطاؤن، علاوة على أنه من الممكن وقوعهم تحت تأثير الإغراءات والخدع، فلا ينبغى أن نعهد بأنفسنا إلى العدالة الشخصية وحدها، ولكن من الممكن أيضًا ألا نستغنى عنها لسببين؛ السبب الأول أنه يكاد لا توجد فى حالة قرارات التعويض دوائر قضائية مختصة بالشكاوى والمراجعة. والسبب الثانى أنه ليس من الممكن برمجة القرار العادل موضوعيًا، أى قياسه حسابيًا أو إختباره فى جهاز كومبيوتر. وبناءا على ذلك لا يتحتم فقط على المسئول أن تكون لديه قدرة تخصصية بما فيها القدرة الاجتماعية، بل هو فى حاجة أيضًا إلى تلك الموقف الخاص بالعدالة الذى يحسب منذ عصور الحضارات السابقة ضمن ما نطلق عليه الفضائل الكاردينالية أو الفضائل الرئيسة الأربعة، وهى التى يلتف حولها كل شىء آخر.

وما من شك أنه لا يتحتم وجود العدالة فى كل شىء. فكما يتعامل كل منا مع عائلته وأصدقائه، فكذلك الحال مع قرار التعويض، فهو ليس بالغ الصعوبة. ولكن نظراً لأن العدالة متعلقة بمهام، وهى وحدها التى تقبض على الفصل فى أمور ليست من السهل التحقق منها مثل كفاءة تخصصية بحتة، بالتالى ليس أمامنا سوى أن نعول على وجه الخصوص على جانبين نفيسين، لأن كلاً منا لا يكتسبهما إلا ببطء شديد، ولكن من الممكن أن نفقدهما فى لمح البصر: من ناحية نحتاج فى هذا الصدد إلى الوثوق فى القرار وصحته، ومن ناحية أخرى نحن فى حاجة إلى الثقة بمن بيده القرار. إن الميزان بصفته رمزًا لآلهة العدالة (انظر الفصل ٢ , ٤) هو أيضًا تعبير عن قدرة إضافية على قدر من الأهمية كما هى على قدر من الصعوبة، وهى فضيلة كاردينالية

ثانية، وأقصد بها القوة المحصة الحكيمة لإصدار الحكم، ونحن فى حاجة ماسة لها نظراً لأن القواعد لا يعمل بها ولا تؤدى وظيفتها وحدها، فضلاً عن أنه غالبًا من الصعب اتخاذ قرار بشأن تحديد القاعدة التى تخص الحالة الفردية. وهناك بعد ثالث وهو أن كثيراً من القواعد تترك عن حق فراغًا ومساحة يتحتم على كل منا إستغلالها وفقًا لخصوصية الموضوع. والأمر الرابع أنه كثيراً ما تدخل عدة قواعد إلى عن اللعبة وبخاصة فيما يتعلق بقضايا التعويض، وهى قواعد كثيراً ما تشير إلى اتجاهات مختلفة المشارب وتتطلب تمحيصًا للأمور بالغ الصعوبة.

وبذلك يمكن لنا أن نوسع الدوائر المساحية التى نتحرك فيها، بل نفتح زواياها إلى أبعد الحدود. وانطلاقًا من ذلك لا تكفى القوة على إصدار الحكم وحدها، بل نحتاج أيضًا الى الاستعداد لأن نسد الطريق أمام مثل هذه الإساءة فى الاستخدام، ومن هنا نحتاج أيضًا لمزيد من العدالة الشخصية. إن ثمة قوة حكم لا تقوم على خدمة الأهواء ، بل لعلها لا تكون تحت تصرف الفواحش ، وتلتزم فى المقابل بتوخى طريق العدالة قبل أى شىء آخر، تُعد قوة حكم خلوقة. والتراث يطلق عليها وصف "الذكاء والفطنة"، ولاتفهم تلك الفطنة على أنها تماثل ذكاء الحية مثلاً، ولا أيضًا على أنها فى دهاء ومكر الثعالب، بل علينا أن ندركها بأنها قدرة على الحكم توظف فى الأساس لخدمة الأخلاق.

وحيثما يحافظ أى منا على كل منهما - العدل والفطنة، وأيضًا فى مواجهة ضغط يمارس عليه من الخارج، كأن يأتى من جهة مجلس إدارة أو عائلة أو رأى عام، هنا تلحق بذلك فضيلة كاردينالية ثالثة، وهى الإقدام، أو إذا أحسنا التعبير، الشجاعة المدنية. وتواجه خطورة عدم الرضا الدائم عند التعويض بفضيلة رابعة غائبة تنضم للفضائل الكاردينالية السابقة، وهى التبصر بعواقب الأمور. والمتبصر هو من يعرف كبح جماح أطماع نفسه ومهلكاتها عند جنوحها إلى الشطط والإسراف وحب الشهوات من جشع وإفراط فى الطموح، وكذلك حب السيطرة، ولا ينحصر ذلك على من يتلقى التعويض، بل أيضًا على من يقدمه.

هناك بعض القواعد تفتح أمام حالات غير مألوفة – مجالاً فى غاية الضيق والمحدودية، ولذلك خضعت نظرية العدالة منذ أرسطو لتكملة وإضافة، وهى فضيلة الإنصاف أو النزاهة ، والتى من شأنها أن تصون استخدام القواعد استخداماً شبيهاً بالآلية أو الميكانيزم، لا تدبر فيه، بل فى بعض الأحيان يبلغ حد عدم الرحمة. فإن لم ينص على سبيل المثال فى أحد العقود المبرمة على تسوية تضخم، نظراً لإبرامه فى عهود بلغ فيها حد التضخم أقل درجاته، فإنه ما من شك أن العدالة لا تطالب بتسوية وإن تواجدت معدلات تضخم مرتفعة، إلا أن الإنصاف يجيز ذلك. وبناءً على ذلك يبلغ الأمر وضعا يبدو من الوهلة الأولى فقط أنه يتسم بالتناقض، وهو أن الإنصاف يصر على إجراء تصحيح تأمر به العدالة. وهؤلاء الذين لديهم حرية القرار إزاء الوضعين، أى من أجل حالة القاعدة الخاصة بالعدالة، ومن أجل الحالة الاستثنائية الخاصة بالإنصاف، يمكن أن نطلق عليهم "مفكرين عادلين منصفين".

وفى الختام دعونا نعلن الكلمة التالية فى شجاعة: لو أن عدالة التعويض من المهام اليسيرة، لأمسكت الشخصيات المتوسطة بزمام المسئولية. حقيقة الأمر أن الموضوع يدور حول فن راق وسام، ومن يملك بزمامه، عليه أن يفخر قليلاً بما تبصر به ناقد الأخلاقيات وليس ناقد العدالة – فريدريش نيتشه (فى كتابه " فى أنساب الأخلاق - Zur Genealogie der Moral" المقال 2، رقم 11) بشأن إشكاليات عدالة أكثر صعوبة، فى قوله: " إنها التمام والكمال لمسرحية وقمة البراعة والتربع على عرش الإتقان فى الأراضين".

الفصــــل الثــانـى

مُواطن الدولة

إذا كانت مهمة نظرية السياسة هى التعاطى فقط مع مؤسسات ونظم، فإنها تلوذ بذلك إلى مجال عمل غاية فى التواضع، وهو: أن هناك إطاراً عقلانياً، ولو تكتنفه جوانب أخلاقية حقوقية فى حالة النظام الديمقراطى الليبرالى، يسمح للمواطنين بأن يكونوا "غير عقلاني"، وأن يكرسوا أنفسهم كلية دون ثمة أخلاق ذاتية لمصالحهم الشخصية. ونحن نرد فى مواجهة هذا الربط بين الأخلاق المؤسساتية، واللا أخلاق الفردية بالتساؤل عن الكيفية التى تمخض عنها بادئ ذى بدء خلق المؤسسات العقلانية، وكيف صارت بعد ذلك تغص بالحياة، وانتهى بها المقام إلى تدعيم أركانها فى هذه الحياة بصورة غير منقطعة.

والإجابة التى تحمل فى طياتها عناصرأساسية مكونة لنظرية مُواطن الدولة، تفيد الموافقة على قيمة النظام وقيمة المهام الإنجازية المنوطة بمؤسسات، إلا أنها تشكك فى كفاية كل منها إزاء التعايش الجماعى على أرض الواقع. وإذا استرشدنا بالتخمين القائل باستحالة إمكانية نهوض كيان مجتمعى على أرض الواقع دون عناصر مساعدة أخرى، كأن يكون فيه بشر ليس لهم التزام عام ولا مشاركة بعموم صالح المجتمع، ودون أدنى أخلاق ذاتية، ولا يلتمسون فى التنافس سوى مصالحهم الشخصية، فإن هذه الفرضية هى التى تقوم على سواعدها النظرية الخاصة بالديمقراطية الليبرالية. ولا شك فى أنه لا يمكن الاستغناء عن مبادئ خمسة بما فى ذلك مؤسساتها وجهاتها

الإدارية والرسمية وإجراءاتها، ترى أنه: بديلاً عن التعسف الشخصى والاستبداد الفردى فى اتخاذ القرار، تحتل "سيادة مجموعة من القواعد" مكانتها فى المجتمع؛ ولا يقع عبء تحديد وتنفيذ هذه القواعد على عاتق العدالة الشخصية، بل يتولى أمرها سلطات عامة؛ كما يتحتم أن تخرج هذه السلطات معبرة عن إرادة أصحاب الشأن، أى الشعب، ولكى يمكن مواجهة إساءة استخدام السلطات، وكذلك الديمقراطية منها، فيجب توزيع هذه السلطات وتقاسم مهامها بين أصحاب الشأن؛ وآخر هذه المبادئ الخمسة أنه من الممكن أن تلتزم القواعد الحقوقية المألوفة بقواعد مرحلة ثانية، أى بمبادئ أخلاقية حقوقية على غرار حقوق الإنسان. إلا أن بهذه المبادئ الخمسة وحدها، أى بسلطة قانون، وسلطة عامة، وديمقراطية، وتوزيع سلطات، وحقوق إنسان، لا تقوم ولا تتأسس قواعد نظام ديمقراطى ليبرالى، ولا تبقى على حالها فى ظل تقلبات الزمان وأنوائه. ولن تهبط من السماء قواعد اللعبة التى نحن فى حاجة ماسة إليها، بل يجب معرفتها والاهتداء إليها والاعتراف بها، ويحق لنا فى هذا الصدد أن نعقد آمالنا على أهمية المنظرين وواضعى النظريات الخاصة بالمؤسسات والنظم.

إن ثمة استكمالات للمؤسسات السياسية تبدأ من القوة الدافعة لها، وهى تبدأ بوعى المواطن الذى هو المعنى التضمينى لفضائل مواطنين مختلفة (انظر الفصل 6). ويتواصل الاكتمال فى مجال المؤسسات مع نقطتى تعارض للديمقراطية الممثلة والسائدة على مستوى العالم. فسواء مجتمع المواطنة، والذى نطلق عليه أيضاً المجتمع المدنى، أو عناصر الديمقراطية المباشرة، فإنهما يعملان على توسيع واستكمال الإمكانيات المؤدية إلى التزام عام (انظر الفصل 7). إن فضيلة التسامح التى طفت فى الوقت الحالى من جديد على سطح موضوعات الساعة (انظر الفصل 8) جديرة بأن نمنحها اهتماماتنا الفكرية. عادة لا يتجه فكرنا عندما نتحدث عن فضائل المواطنين إلا فى موقف المواطن العادى ليس إلا؛ وهذا التضييق فى الموضوع يقابله "فى الفصل

التاسع" التساؤل عن اللحظة الزمنية التى يستحق فيها أحد المسئولين أن نضفى عليه لقب الشرف. ثم يأتى انتقالنا إلى الجزء الثالث، وفيه نضع الخطوط العريضة للقيم الأساسية التى من شأنها أن تقود إلى نظام تعليم ديمقراطى (الفصل 10)، وفى ذات الوقت نعود بنظرنا إلى ما سبق القول فيه بالجزءين الأولين.

6. وعى المواطن

لا يولد إنسان ويحمل معه التزامًا ما تجاه كيانه المجتمعى أو لصالحه. فكل منا يجب أن يتعلم ذلك فى عملية يمكن أن نطلق عليها " ثقافة سياسية"، كما لا يصح بأى حال من الأحوال أن نقصر ذلك الأمر على حصة مدرسية، لأن الثقافة السياسية تتطلب ما هو أكثر من مجرد علم، وهو الأداء العملى لها بدرجة كافية. وفى حالة الديمقراطية الليبرالية لا ينبغى أن نتعرف عليها فقط ، بل أن نقر بصحتها. وكما يقول سقراط كلمته الشهيرة "المعرفة فضيلة"، يجب أن تتشكل الرؤية فى حرية واستقلالية –والمعنى المقصود بالرؤية هنا يكمن فى قيمة الديمقراطية – لأن تصبح قوة هادية للفعل؛ ومن هنا تتحول إلى مواقف وإلى مواقف أساسية ثابتة. ونظرًا لتقديرها الإيجابى يمكن أن يطلق عليها "فضائل سياسية" أو "فضائل مواطنة" ، ولكن نظرًا لارتباطها بالديمقراطية، فيمكن أن تسمى "فضائل ديمقراطية"، كما أنه فى حالة اتساع مدى الديمقراطية بصدد مجتمع مواطنة متنام بدرجة عالية، يطلق عليها "فضائل جمهورية" أو "قناعة جمهورية". وتلخيصًا للأمر مع شىء من التواضع، فإننى أتحدث فى هذا المقام عن "وعى المواطن". والحد الأدنى لهذا الوعى يتوقف على الوعى بالقانون أو الحقوق، أما الارتقاء به فيرتبط بمفهوم العدالة والوعى بها، وأما بلوغنا به الحد الأعلى (النسبى) فيكمن فى الوعى العام.

والفضائل الثلاثة، وأيضًا مكملاتها ، وهما: الشجاعة المدنية، وإصدارالحكم، ليست مميزة للديمقراطية أو خاصة بها، ولكنها فضائل مواطنة بمعنى مؤكد لها، وذلك

لأنها من ناحية تقضى على فضائل الخضوع والتبعية وتمحوها، ومن ناحية أخرى تكتسب كل من الفضيلة الثانية والثالثة فى إطار الديمقراطية مكانة ومرتبة جديدة. كما أن كلاً من الفضائل الثلاث، بما فى ذلك مكملاتها، تكاد تكون مفهومة فى حد ذاتها؛ فقط من أجل تجنب رسم صورتها بشكل مختصر، شرعنا فى التذكير بها مرة أخرى (انظر الفصل 7 عند Höffe 2002).

6.1 الوعى بالحقوق والشجاعة المدنية

نظراً لاحتمالية انهيار دولة ما، يرتكب فيها مواطنوها "مخالفات" كثيرة للغاية، فإن من الضرورى وجود الفضيلة التى تعد بنظرة موضوعية هى الأولى فى فضائل المواطنة، وهى الوعى بالحقوق والقانون، لدى الغالبية العظمى من المواطنين، وليس فقط وجودها فى ظل نظام ديمقراطى. وفى الاتجاه المعاكس نجد أن هذه الفضيلة متواضعة؛ حيث أنها لا تطالب بشىء سوى أنها لا تسمح بارتكاب مخالفة أو وقوع ظلم، أى إنها تكتفى بالوفاء بالحقوق أو الإخلاص للقوانين، وهو إخلاص يتولد فى هيئته البسيطة عن شعور بالخوف من صدورعقوبات نتيجة مخالفة القوانين المعلنة، ولكنه فى الصياغة الأكثر طموحاً إخلاص جاء نتيجة استعداد داخلى ومفردات حرة (انظر الفصل 9 بشأن عدالة القانون والشرف).

وفى ظل دولة يسودها القانون نجد أن الوعى بالحقوق أمر يسير فى أغلب الأحوال. فإذا ما تجاهله أصحاب السلطة وأهدروا العمل بالقانون، فإن الأمر حينئذ يتطلب الاستعداد للتصدى للظلم والدفاع عن الحق مع الأخذ فى الاعتبار لما يمكن تحمله من عواقب وخيمة نتيجة لذلك. وما هو مطلوب لهذا الأمر توفر تلك الشجاعة الاجتماعية والسياسية التى نطلق عليها أيضاً الشجاعة المدنية أو إقدام المواطنين. وقد برهن على سبيل المثال مأمور قسم الشرطة فيلهلم كروتسفيلد **Wilhelm Krützfeld** على

هذا الإقدام فى التاسع من نوفمبر عام 1938، حين ألقى بنفسه فى الطريق فى مواجهة قوات جيش النازى التى كانت تقوم بأعمال السلب والنهب، ومن خلال ذلك الفعل حال دون وقوع تدمير للمعبد اليهودى الرئيسى ببرلين (Knobloch 2003). وقد أكد هذا المعنى الرئيس الأمريكى السابع جاكسون Andrew Jackson فى كلمة تحتسب له، حين قال: "إن رجلاً واحداً بشجاعة يصنع قاعدة الأغلبية"(7).

وفى ظل النظم الديمقراطية ذاتها يمكن أن يكون الوعى المتزايد بالحقوق المتصف بالشجاعة محل ارتياب، كأن نجد على سبيل المثال شاهداً لجريمة، لديه استعداد للإدلاء بأقواله، فى الوقت الذى يتحتم عليه الخوف على نفسه وأهله من الانتقام، أو كما نرى ذلك فيما يطلق عليه بالإنجليزية "Whistleblower" "الكاشف عن فساد" أى المستخدم أو الموظف الذى يكشف النقاب عن ألاعيب غير قانونية لرؤسائه ويفضحهم مع وجود مخاطرة بترك وظيفته. وهناك وعى بالحقوق لا يتصف بالبطولة ولكنه مستنير، يواجه القرارات الصادرة فى ظل نظام ديمقراطى ليبرالى بمنحها الثقة مقدماً، إلا أنه يأبى الموافقة عليها دون تحفظ. ونظراً لأنه من الممكن أن يكون هناك عدم عدل بيِّن على مستوى القوانين ذاتها، فهو (أى الوعى المستنير بالحقوق) يحتفظ لنفسه بشكل خاص بشجاعة المواطن، وهو العصيان المدنى (أو تمرد مواطنة الدولة). ولا شك أن هناك خطر يتهددنا حين نتحدث عن ظلم، ولكن الخطر يأتى إما بالدخول فى لعبة مصالح محددة، أو بأن نوفر على أنفسنا مشقة استخدام وسائل المعارضة والطعون القضائية المألوفة فى القانون. وحتى ننجو من هذا الخطر- وأيضاً لكى نفلت من "رومانسية -

(7) أيضاً يُظهر مواطنون وأصحاب مناصب بالدولة معياراً سامياً، يكاد يكون نوعاً من البطولة فى وعيهم بالحقوق، حين يعارضون "قانون تكميم الأفواه"، وهو القانون الوحيد الذى لا يقبل الانقسام فى ظل سيادة نظم ديكتاتورية (Khadra 2002.98) وكما نجد ذلك أيضاً متمثلاً فى شخصية الموظف فى رواية J.M. Coetzee "فى انتظار البرابرة" (2001/1980): لكى يحمى "أهله وعشيرته" وقف فى مواجهة المطالبة بمخالفة القانون، وكان عليه أن يضع فى حسبانه ما سيعود عليه، ليس فقط من فقدانه لوظيفته وشرفه وكرامته، بل أيضاً من صنوف التنكيل والإذلال الشاذة".

المعارضة" فإن العصيان المدنى يخضع لاختبار الصراحة والوضوح (قارن Rawls 1971.53-59، وأيضاً راجع الفصل 8 عند Höffe 1981).

ثم إن الحياة اليومية ذاتها فى ظل سيادة نظم ديمقراطية تتطلب شجاعة المواطن؛ فمن يتصدى بحماسة فى محل عمله أو فى الأماكن العامة لظلم يقع أمام عينيه، كأن يعترض على تفرقة أو تمييز (عنصرى) تجاه آخرين، ومن يلفت الأنظار إلى ممارسات مريبة قانونيًّا أو أخلاقيًّا، أو رجل السياسة الذى يضع فى حسبانه تحمل أضرار بالغة مع إجرائه إصلاحات غير مفضلة على المستوى الشعبى، فى كل هذه المواقف برهان على شجاعة المواطن، وشجاعة السياسى، وفى كل الأحوال شجاعة مدنية.

6.2 الوعى بالعدالة واصدارالحكم

ورغم أن الديمقراطية تلتزم فى توجهاتها بالصالح العام، كما تلتزم بتوخى العدالة كحد أدنى، إلا أن من يقطع بذلك فى واقع الأمر هو السلطة. ولهذا الأمر تتصدى الفضيلة الثانية للمواطن، أى إدراكه معنى العدالة الذى تنصب دلالته علاوة على ذلك على مهام وواجبات جديدة لم تتحقق حتى الآن ولم يعترف بها إلا قليل. وما دام هناك اهتمام بمبادرات مواطنين وتوظيفها مجتمعياً، فمن الممكن لها أن تطبق بصفتها ممثلة لمفهوم الوعى بالعدالة، كما يمكن تفعيل الأطراف الصالحة لمجتمع المواطنة على أنها سلطة العدالة. ولكن لا يحسم الأمر فى هذا الشأن دائما بكلمة "ما دام"، ولهذا لا يوجد فاعل ذات حصانة، بل الأرجح هناك ما يبرهن على وجود وعى بالعدالة حيثما تتواجد مقاومة أو معارضة فى شكل مبادرات يقدم عليها مواطنون تجاه الاتجاه الأحادى أو تتصدى مطالب متجاوزة الحدود.

ويتمثل الوعى بمفهوم العدالة فى مراحل ثلاث؛ فهو فى هيئته الدستورية الأساسية القائمة على نسق، يقيم قواعد سلطة الدولة ويؤسسها فى بادئ الأمر على مستوى الدولة الواحدة، ثم يتسع مداه لأن يدخل فى دائرة مستوى إقليمى كبير، كأن

يكون على مستوى أوربى، وينتهى به المقام إلى تفعيله على مستوى عالمى بغرض التوصل إلى دستور عادل فى كل صغيرة وكبيرة. ومن أجل هذا الغرض يدلى الوعى بالعدالة بصوته من أجل العمل على تحجيم وتقويض كل أشكال الامتيازات والتفرقة والتمييز، كما يساعد على الإقرار والاعتراف بجميع المواطنين وجميع الدول المحبة للسلام بصفتها دولاً حرة ومتساوية.

وهناك مفهوم ثان للوعى بالعدالة، وهو مفهوم تشريعى، ويُعنى بوجود قوانين عادلة (إلى حد ما). والمنوط بهذا الشأن وفقًا للشجاعة المدنية هو المكمل الثانى، وهو قدرة العدالة على إصدر الحكم. ويرجع الأمر فى ذلك إلى أنه فى حالة التشريع يتوقف الأمر على الوسيلة التى يمكن بها التوصل إلى " استراتيجيات العدالة" للربط بين المعطيات المعيارية للدستور مع المتطلبات الموضوعية المنوطة بها (كأن تتمثل فى النظام التعليمى أو الصحى، أو فى الاقتصاد) تحت مظلة الشروط الإطارية المتبادلة، وهو أمر يتطلب معياراً عاليًا فى كفاءة الحكم (قارن الفصل 15 عند Höfe 2002، وانظر الفصل 17 بشأن العلوم الإنسانية اللازمة لذلك). كما أن الوعى بالعدالة يعنى بشكل خاص بتوزيع المهام العامة، لا سيما بالنظر إلى أجيال المستقبل. ومن المفروض أن يأتى هذا الأمر فى الأساس من جانب نواب الشعب والأحزاب وممثلى الكتل الحزبية فى البرلمان، ولكن نظراً لأن هؤلاء يحرصون كل الحرص على الاحتفاظ بسلطاتهم وإعادة انتخابهم، فلا أمل فيهم، ولكن الأمل فى تحقيق مفهوم الوعى بالعدالة معقود على وسائل الإعلام والمواطنين.

وبناء على المرحلتين الأولتين يستحوذ مفهوم الوعى بالعدالة على المرتبة الجديدة المعلنة. فبينما المخاطب بالحقوق فى المفهوم القانونى هو المواطن، نجده يتولى فى حالة الوعى بالعدالة ومفهومها الدستورى والتشريعى دور الكاتب صاحب المكانة الأعلى. فهناك لا يسمح له بتخطى الحدود القانونية، أما هنا نجده يشارك فى وضع الحدود وينبغى أن يكون على إدراك بهذه الحدود – إذا أخذ على عاتقه مباشرة الوعى بالعدالة

ليس فقط بمعنى اهتمامه بتحقيق مصلحته الذاتية بطبيعة الحال، بل أيضًا وفقًا لإدراكه فكرة تحقيق الصالح العام.

وفى الختام نقول: إن هناك مفهومًا ثالثًا للوعى بالعدالة قابلاً للتطبيق، وهو من شأنه أن يصون استخدام القانون والعدل من تلك النفعية الصارخة التى يستغلها كل الباحثين عن ثغرات دون أدنى معوقات.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن: أى قوة دفع تكمن فى مفهوم الوعى بالعدالة؟، إن معنى الوعى بالعدالة ليس فقط بمفهومها البراجماتى ، بل أيضًا بمعناها الأصيل نابع من احترام مواطنى الدولة لذواتهم على المستوى السياسى الأخلاقى. ونظرًا لأننا نكاد لا نثق فى احترام الذات، لأنها تخضع لشروط ندرة ومنافسة وإمكانية تضليل الإنسان، فيتحتم تنظيم الكيان المجتمعى على أساس اكتفائنا بالوعى بالعدالة بمفهومه البسيط العملى. ولا توجد وصفات اختراع أو براءة لهذا الأمر، لكن نكتفى بذكر مهمتين رائدتين: الأولى على مستوى المؤسسات، يجب علينا أن نوجه الدفة عكس اتجاه نزعة إبهام الأشياء وغفلية الأسماء المحفوفة بالمخاطر والتى خرجت من عباءة البيروقراطية، ونقدم عناصر لها مرجعية شخصية، علاوة على ضرورة خلق آداب وقناعة أخلاقية على المستوى العام، وهذا من شأنه أن نحكم على ثمة وعى براجماتى للعدالة "وفقًا لتصورنا له". ونظرًا لأن المحاكم على وجه الخصوص ترعى الجانب التطبيقى لمفهوم الوعى بالعدالة، فيجب عليها – ثانيًا – أن تحصل على مساحة حرية عند شروعها فى تفسير القوانين، حتى تتمكن من الرد بفعالية باسم مفاهيم حقوقية فى المقام الأعلى – مثل الآداب الحميدة والإنصاف أو النزاهة – على أى انتفاع يساء استخدامه من جانب الباحثين عن الثغرات. ومن الطبيعى من غير المسموح به أن يستغل القضاة ملعبهم من أجل دعاية سياسية مثل أى مشرع مبتدئ.

أيضًا هناك تساؤل عن الوعى بمفهوم العدالة حينما نتذكر ظلمًا وقع فى عهد سابق. فالإبادة الجماعية الكبرى الأولى فى القرن العشرين على وجه الخصوص التى

ارتكبها الاتراك فى حق شعب أرمينيا، لا ينبغى التستر عليها، كما فعلت بعض الجهات. هذه التذكرة ، أو على وجه العموم عدالة تذكر تاريخ المرض (انظر الفصل 13.3) تتطلب بين الحين والحين إضافة لذلك الشجاعة المدنية ، فالوضع يحتاج على سبيل المثال إليها فى تركيا من جانب المواطنين، وفى المقابل يحتاج إليها فى الخارج فى صفوف البرلمانات والحكومات، بدلاً من جنوحنا كما يحدث فى أغلب الأحوال إلى الجانب التركى وإلى لوى الحقائق مراعاة لتركيا.

6.3 الوعى العام

هناك ثلاثة عوامل على أقل تقدير تفرغ الديمقراطية الحالية من معناها: العامل الأول يرجع إلى تفاقم السياسية الحزبية والسياسة المهنية، والعامل الثانى يتمثل فى توغل نفوذ الدولة فى مجالات المجتمع بشكل متزايد، وأما العامل الثالث فيتضح من خلال تكثيف الدولة لحضورها فى شكل بيروقراطية متنامية، ويدخل فى جزء من هذا أيضًا النظام القضائى، حيث إن النتيجة التى يخرج بها دائمًا ما تلتصق بشدة بالمواد الدستورية. ولكن مجتمع المواطنة بما يتمتع به من وعى لدى مواطنيه فى درجته الثالثة وحدها الأعلى نسبيًا هو الذى يتصدى لمثل هذا "التأميم للمجتمع"، وما يرتبط به من عبء يقع على الميزانيات العامة. ونظرًا لأن هذا الوعى يقوم على خدمة مهام تخص الصالح العام، فمن الجائز أن نطلق عليه وعى المصلحة العامة أو باختصار إن جاز لنا ذلك: "الوعى العام" (بشأن مفهوم التضامن الذى يقترب إلى حد ما من تلك التسمية، قارن الفصل 3.6 عند Höffe 2002).

عند حديثنا عن الوعى العام يتجه تفكير الكثيرين على الأخص إلى الالتزام المجتمعى، إلا أن القواسم العقلانية المشتركة التى لازالت حية تبدأ باللغة أو بتعددية لغوية مستقرة التعريف والتوظيف، تصاغ بها نصوص القانون والدستور، ويثار حولها

الجدل والنقاش فى البرلمان والرأى العام. وفى خلفية كل ذلك هناك تراث قانونى محدد يتداخل من جانبه مع الثقافة الفلسفية والأدبية والاجتماعية على وجوه شتى.

وباللغة يبدأ كون متناغم من النزعات الإقليمية العالمية من أجل حماية المصالح الخاصة بها فى مواجهة الكل. وثمة وعى عام شامل عليه أن يعرف أنه مشارك فى المسئولية. وتوصف العناصر الأساسية بأنها عالمية لأن كل مجتمع فى حاجة إليها، كما أنها إقليمية، لأنها تتطور فى هيئة خاصة بها. (وفى هذا المقام نشير إلى أن سر ثراء أوربا يكمن فى تعدد وجوه هيئتها ، أى فى الباقة الوردية متعددة الألوان لتلك النزعات الإقليمية لحاية المصالح، قارن الفصل 12.4). والوعى العام الذى يخدم الصالح العام، يتسم على أى حال بطبقة أكثر جوهرية من ذلك الاستعداد فى أن يتولى أحد منصبًا عامًا أو أن يصبح شخصية راعية أو أن يتعهد بالتزامه نحو مجتمعه. هكذا، وكما نتحدث عن رأس مال اجتماعى، هناك أيضًا رأس مال لغوى ورأس مال ثقافى، يشعرأى وعى عام ثقافى أولى تجاهه بالمشاركة فى المسئولية. وفى الشرق القديم لم تمتدح النقوش على جدران المعابد المرسومة بالخط المسمارى فقط الإنجازات الحربية، بل راحت تقرظ أيضًا الإنجازات الحضارية، لا سيما المعمارية منها (قارن مقال "النقوش الملكية" عند Edzard 1980-83؛ وكذلك Maul 2000).

وثمة وعى عام يتوفر لديه التزام تجاه المستقبل، ويستحضرمسئوليته إزاء أجيال المستقبل، فإنه يهتم اهتمامًا خاصًا بلغة وثقافة الكيان المجتمعى الذى يملكه، ويبذل قصارى جهده فى أن يورث على أقل تقديرهذا الرأس مال لأجيال المستقبل فى وفرة ونماء كما ورثه هو أيضًا. ويدخل فى هذا الإطار امتلاكه لقوة لغوية خلاقة، أى قدرته فى بناء مصطلحات وتعبيرات خاصة بموضوعات جديدة وأحوال جديدة. وهذه المهمة مفهومة فى حد ذاتها لأى شخص لا يعمل تفكيره إلا فى مفاهيم اقتصادية، لأن أى لغة مكللة بأسباب النجاح تحسب اليوم من زاوية المزايا التى تتوفرلمكانتها وموقعها على الخريطة الآن. والسؤال عن المكان الذى يقبل أحد العلماء التوجه إليه للعمل به، أو إلى

أى مكان تتجه إليه مجموعة مؤسسات صناعية ليكون مركزًا لها فى أوربا، مثل هذا السؤال أو ذاك يرتبط أيضًا "بقيمة التعامل" بلغة الوطن(8).

هناك نقاد يرون أن الديمقراطية الليبرالية قد اختصرت الإنسان فى فرديات مشرذمة (على سبيل المثال انظر Sandel 1995ص 55-78 وعام 1999، الفصول 1-2، وكذلك Taylor 2002)، إلا أن واقع النقاشات العامة التى لا حصر لها وما يتصل بها من وسيط أو ميديا، اللغة المشتركة أو التعددية اللغوية، تدحض ذاك النقد؛ فهناك المنتديات والاتحادات التى لا تعد ولا تحصى فى خدمة النفع العام، وهناك الجمعيات الخيرية المحبة لأعمال الخير، وهناك أندية لمواطنين ترعى قضايا المجتمع، وهناك مبادرات لا عدد لها قام بها مواطنون وجماعات وطوائف لتقديم المعونات الذاتية، وهناك الرعاية والعناية التطوعية التى تقدم للاجئين ولطلبة أجانب أو لكبار سن وعجزة، كما أن هناك الاستعداد السخى، بل كثيرًا ما يقترن بشهامة وهمة فى تقديم العون والوقوف بجانب الآخرين، كل ذلك يبرهن على مواصلة دحض مثل هذا النقد.

وحين نجد المواطنة تهب ذاتها فى خدمة الواجبات والمهام ذات النفع العام مع شعور ذاتى بالمسئولية، فذاك يُعد من حيث نظرية الدولة وتطبيقها على أرض الواقع أكثر أهمية ووزنًا عن القصور فى التقدير والتبجيل العام تجاهها (وذلك خارج نطاق الخطب الثابتة المعروفة لدى الجميع). وهذا النوع من الوعى العام الاجتماعى، والذى يحتل من حيث الموضوع المركز الثانى بما لا يليق مع مكانته الأدبية، هو الذى يواجه الفصل المؤسساتى بين الدولة والمجتمع بما يحدثه من أثر، كما أنه يتنافى – برؤية الأمرمن زاوية التاريخ الاجتماعى– مع الموضوع المفضل فى الحداثة، أقصد الاتجاه

---

(8) فى هذه الآونة يتحتم على الألمان أن يجيبوا على سؤال يطرح عليهم من الطلبة الأجانب، وهو بصدد البحث عن السبب الذى يجعلهم يفضلون اللجوء إلى استخدام اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية – فى حالة الضرورة – عن لغتهم الأم. ونظرًا لأن اللغة الألمانية تنتمى إلى اللغات التى ارتقت فى تطورها بفضل جهد وعمل أجيال كثيرة لأن تصبح وسيلة تعبير عالية المستوى والدقة فى العلوم، فلا ينبغى أن نفرط فى ذلك ونضحى بها على مذبح العولمة.

المتزايد نحو نشر الفردية فى المجتمع. والحقيقة أن كليهما له وجود، وغالبًا ما يتمثل فى نفس الشخصية. كما نلاحظ فى حالة الشخصيات الفردية شديدة الانطباع بذاتها أنه غالبًا ما يدرج تحت شخصيتها وجود نشاط دال على التزام مجتمعى. ويصادق البحث الاجتماعى التجريبى على هذه الظاهرة الواضحة للعيان: فالفردية لا تهدم الوعى العام الذى يغير، إذا اقتضى الأمر ذلك، من هيئته وشكله التنظيمى (مثال ذلك فى الولايات المتحدة ما نقرأه عند Bellah 1996 وغيره، وكذلك ما أثبته كل من Wuthnow 1998 ، Ladd 1999).

وهناك أثر جانبى مُرحب به يحدثه الوعى العام المجتمعى: وهو أنه على النقيض من المهام الرسمية المنوطة بالدولة تأتى المساعدة فى شكل شخصى، وهو الأمر الذى يسهم فى وجود تلك الباقة من الزهور متعددة الألوان لعلاقات وروابط غير مؤسساتية، وقد أدرجها أرسطو فى باب الصداقة، بل اعتبرها أهم من العدالة ذاتها. فهذه الروابط والعلاقات تنجح تحديداً فى ما لا تقدر عليه مؤسسات وحدها: خلق شبكة علاقات بين الناس بعضهم ببعض، تعنى بالتماسك والتضافر والألفة، كما أنها بهذا الدرب تساعد على نشر الخير العام. هنا نرى نوعًا من الترابط تغفل عنه أعين كثير من الناس، وينبغى أن ننظر لهذا الأمرعلى أنه صفقة كاملة: إن ما نراه من وعى عام متجه نحو البيروقراطية، وما يرتبط به من فكر ادعائى يجب الحد منه بدرجة بالغة، ليس فقط من أجل القدرة التنافسية الدولية، بل أيضًا من أجل نشر "الدفء الاجتماعى". إن الديمقراطيات الأوربية العابرة للقارات على وجه الخصوص بما لديها من سيطرة تقنية وبراعة فنية فائقة لوعى عام له مواصفات محددة تشبه روشتة الطبيب، تعمل على إزاحة الشكل البديل وهو الشكل الحر الذى يتغذى على فضيلة الكرم والجود. ولا شك أن ثمة كيانًا مجتمعيًا فى حاجة إلى جانب الوعى العام الحر أيضًا إلى الوعى العام الاختيارى. ولكن يتعين علينا أن نتوجه بالسؤال إلى بعض الأماكن: هل التوازن المطلوب قد ضاع من بين أيدينا، وهو فقدان ليته لصالح وعى عام موصوف للعلاج ، بل لحساب وعى عام حر؟

هناك نوع ثالث من الوعى العام يتمثل فى وعى مواطن الدولة، وفيه تعنى المرحلة الأولى، وهى وجود وعى شكلى يمثل أقل درجة ديمقراطية لمواطن الدولة ، بأن تتواجد الديمقراطية على وجه العموم، وذلك استنادًا إلى إستعداد المواطنين فى أى وقت للمشاركة فى إنتخابات والإدلاء بأصواتهم. وأما المرحلة الثانية، وهى الوعى العام المشارك، تواجه تلك التطور الواقعى للديمقراطية الذى يربط مع احتراف السياسة بين ثمة أثر متزايد للأحزاب وثمة غلو بيروقراطى لإدارة الدولة. وفى الختام فإن أى وعى ذات توجه أيضًا نحو الخارج، أى وطنية مستنيرة، يساهم فى أى تقدير قيمى للكيان المجتمعى الخاص به، وهو ما يتضح نموذجيًا فى صورة الذات الخاصة بالكيان المجتمعى وما يرتبط بها من صور خارجة أو أجنبية. أما وعى مواطن دولة المتعصب لقوميته ، فهو يربط فى ازدواجية بين ثمة مدح للذات غيرملائم بالامتهان والتحقير، بل يبلغ أحيانًا حد محاربة شرسة للآخرين. والشكل المستنير ليس فى الارتداد أو الانتكاس المفضل فى ألمانيا فى كل حال، أى ليس فى الربط بين الإفراط فى التقدير الخارجى والشعور بالنقص فى قيمة الذات ،أو ربما الشعور بنقص فى احترام الذات؛ ولكن الشكل المستنير عليه أن يقيس كلا الجانبين، الكيان المجتمعى الخاص به والآخرون بنفس المقياس.

6.4 السلامة الديمقراطية

إن فضائل المواطنين التى نقوم برسم خطوطها العريضة هنا، أو بمعنى آخر المتطلبات الشخصية لديمقراطية ليبرالية، لا علاقة لها فى شىء بالقضايا الوجودية الكبرى فى الحياة الإنسانية. من هنا نستدل أنها لا تدخل فى علاقة تنافسية مع الأديان أو الفلسفات الإنسانية، كما أنها لا تحتاج إلى شرعية مثلية؛ وغاية ما يكفيها لا يزيد على مفهوم متواضع، وهو التنظيم الذاتى الديمقراطى لحياة جماعية عادلة بقدرالإمكان منفتحة على الوعى العام.

هناك ارتياح آخر يرجع إلى أن فضائل المواطنين، على أقل تقدير فى هيئتها المألوفة العادية غير البطولية ، ليست مُثلاً عليا يكتفى بها فقط أُناس غيرعاديين ببلوغ منتصف الطريق إليها؛ فهى لا تطلب من رجل القانون العادى أن يصبح إنساناً جديداً من حيث المبدأ، ولا تلغى إهتمامه بمصالح، بل تعرب عن رضاها بتلك السلامة لأى مواطن يعيش فى ظل ديمقراطية ليبرالية، أى بسلامة (مواطنين) ديمقراطياً ، وهى تلك السلامة التى تربط الشخص الذى يمارس عملاً خاصاً به بمواطن الدولة وينصهرا معاً فى وحدة واحدة جديرة بالاحترام.

وحيث تزدهر فضائل المواطنين يحق لمؤسسات الدولة المسئولة أو المختصة بما لديها من تكليفات مخولة لها قانوناً أن تتراجع ، فتتحول الديمقراطية إلى تنظيم ذاتى حر للمواطنين بمعنى الكلمة. والعلم يقول بأن ثمة تنظيماً ذاتياً للمجتمع يكلل بالنجاح على أرض الواقع، فقط حين تقوم الذات أى المواطنة، على تنظيمه، ويحقق المواطنون مآربهم فى الكيان العام فى توافق وتطابق مع ما يسهمون به بأنفسهم فى هذا الكيان العام، وعندئذ فنحن لا نتحدث فقط عن أسباب تتسم بأصالة أخلاقية، بل أيضاً عن أسباب براجماتية حصيفة.

ومن يحرص على تفعيل فضائل المواطن لا يضع فى حسبانه عادة تحقيق مكسب وظيفى، ولكن نظراً لأن كل ما هو متوقع عبارة عن سمعة طيبة بقدرعظيم ، وأثرملحوظ فى المحيط ، ثم – وهو الأهم – شعورالمواطن باحترامه لذاته بدرجة تعلو ما سبق ، نظراً لكل ذلك فإن الفرص التى تخلقها فضائل المواطن لا يستهان بها.

7. اتساع نطاق المشاركة المواطنية

إن شكل الدولة السائد فى الغرب، أى الديمقراطية النيابية، يربط الشرعية الديمقراطية لكل سلطات الدولة بمسئوليات واضحة حال إدراكها. ورغم ذلك نجد أنه لايكمن فى هذا الربط الشكل الوحيد، كما أنه ليس الصياغة الباقية على حالها دون

أدنى نزاع من أجل العمل على سيادة الشعب المرجوة من الديمقراطية وتفعيلها على أرض الواقع؛ بل إننا نجد لأسباب عدة أن هناك تفريغًا يتسلل فى بطء لمعنى الديمقراطية البرلمانية، ويرجع ذلك لتنامى سلطة الأحزاب ووسائل الإعلام، وكذلك بعض الاتحادات، وارتباط كل ذلك بتنامي حياة خاصة لممارسة سياسية احترافية، وكل ذلك يباعد الواقع السياسى عن وجود مثل أعلى نموذجى لديمقراطية نيابية أو تمثيلية بدرجة كافية.

هناك عاملان يعترضان طريق ذلك الأمر: إن مجتمع المواطنة المعترف به منذ زمن طويل لا يزال غير واضح المعالم مفهوميًا، وكذلك الحال بالنسبة لعناصر الديمقراطية المباشرة التى ينظر إليها فى أماكن كثيرة بعين التشاؤم. وبنظرة سلبية للأمر نجد أن فى كلتا النقطتين المتعارضتين شكًا تجاه مؤسسات السلطة المستقرة. وبنظرة إيجابية للأمر نقول إنهما معنيان بمشاركة أكثر اتساعًا للمواطنين. وفى ذلك ربما يكون من الصعب لأحد العاملين - الديمقراطية المباشرة - أن تتعاقد مع الديمقراطية البرلمانية طالما أن كليهما ينظر إليهما على أنهما نماذج مثالية. ولكن فى الممارسة السياسية يمكن أن نجد رباطًا يجمع بين كل منهما، حتى نقترب من خلال ذلك من نموذج مثالى للديمقراطية، أى سيادة حقيقية للشعب.

7.1 مجتمع المواطنة والمجتمع المدنى

هناك تعبيران يتنافس كلاهما على انتزاع السيادة الدلالية: مجتمع مدنى ومجتمع مواطنة. والتعبير الأول حاز بلا شك على الانتشار عن الآخر، إلا أن لديه إشكالية، تتمثل فى عدم المماثلة الدلالية له فى اللغات الأجنبية، كما نجد فى التعبيرات "societas civilis" أو "civil society" أو "société civile"؛ وكل تلك الدلالات تميز الكيان المجتمعى العام القائم على القانون. كما أن الدلالة الأخرى لكلمة "zivil" أى "مدنى"، والتى تعطى دلالتها تضادًا لكلمة "عسكرى" لا تتناسب إلا فى حدود، وذلك لأنه خلافًا

على الانتفاضات والثورات التى اندلعت فى وجه الحكومات المتهاوية عسكريًا بعد الحرب فى وسط وشرق أوربا، لم يتجه التطور المقصود ضد مجتمع عسكرى أو تسليحى التوجه. وفى كل الأحوال نجد فى صدر الحديث عن "مجتمع مدنى عالمى" تتفاوت هذه الدلالة وفقًا للأحوال: بين القوة العسكرية التى لا تزال سائدة حتى اليوم فى أماكن كثيرة من العالم ستتكسر ويعود السلام الداخلى إلى أحضان الكيان المجتمعى العام. ومن ناحية أخرى هناك بعض المجموعات التى تحسب على المجتمع المدنى على استعداد مطلق للجوء إلى القوة، وآخرون يسيرون وراء أحد المبادئ الذى يصعب معه تحقيق مبدأ الحق والعدالة، أى المساواة: هم يعشقون مبدأ كسر القاعدة (وهوليس دائمًا بسيطًا).

وهناك كُتاب كبار على المستوى الفكرى والثقافى يشيرون بأصابعهم إلى مجتمع الطبقة الوسطى عند هيجل (انظر كتاب"خطوط أساسية Grundlinien, 182-256")، إلا أن المستوى البينى الذى يقصده هيجل بين عائلة ودولة يضم فى جزء كبير منه مجالات لا يدخل فيها وفقًا للنقاش الدائر اليوم: " نسق الحاجة أوالاحتياج" بما فى ذلك العمل، وكذلك "وممارسة القضاء" مع القوانين والمحاكم والشرطة ومؤسستها. ونحن نحسب اليوم المجال الأول على دائرة الاقتصاد، أما المجالان الآخران فيحسبان على الدولة التى لا تقدر أحيانًا فى مدحها (المدح الذاتى) لمجتمع المواطنة حق التقدير له، بل يصل الأمر حد نسيانه. والحقيقة أنها تلتزم بالقانون والعدل على اعتبار أنها دولة ديمقراطية ليبرالية، ورغم التحور فى الداخل والتعرية والتآكل من الخارج، إلا أنها لا تزال تملك قدرة لا بأس بها على حل المشاكل (قارن الفصل 6 عند Höffe 2002). وربما كان وضع السخرة حيال الدولة فى ظل تركيبتها الإقطاعية، وبعد ذلك هيئتها الاستبدادية، كان ينظر له أنه حق، وفى عصر الديمقراطية القائمة على دولة القانون تخطى الإنسان هذا الوضع منذ فترة طويلة. وعلى كل حال يبقى للمجتمع المدنى فقط جزء من الجزء الأخير لمجتمع الطبقة الوسطى عند هيجل يدخل فى هذا الإطار، وهو الجزء الخاص" بالجهاز المؤسساتى".

وهذا الجزء الأخير اتسع مداه بدرجة بالغة منذ هيجل حتى الوقت الراهن سواء فى الممارسة العملية أو فى نظرية كياننا المجتمعى. أما الهيئات المؤسساتية فقد صارت أكثر عدداً وشكلاً بدرجة بعيدة المدى؛ كما ينضم لها إضافة لذلك أشكال أخرى ليست بالضرورة أن تكون ذات صفة قانونية. وسواء جاءت التسمية مجتمع مواطنة أو مجتمعاً مدنيًا: فالمقصود هو المستوى البينى، وفى الوقت ذاته العضو الرابط بين المجال الشخصى الخاص بعائلة واقتصاد قائم على قانون مدنى، ودرجات لسلطة الدولة من برلمان، أو قضاء، أو إدارة عامة أو أحزاب.

ليس هناك وضوح للمعالم وضوحًا بينًا، سواء بالنسبة للمضمون أو للمكلف بالالتزام الملائم له، ولهذا السبب ينقص الموضوع الحدود الفاصلة بشدة. إلا أن ذلك الأمر ليس هو محل الخلاف: فالمواطنون فى ظل المجال البينى المذكور لا يلتفون حول مصالحهم الشخصية، بل حول مصالح عامة، دون أى ممارسة لوظيفة رسمية "حكومية" تابعة للدولة. كما يتواجد مع اتساع نطاق المجال السياسى نوع من التسييس الجزئى لمجتمع بعيد عن الممارسة السياسية ادعاء، وانعكاس صورة ذلك يتواجد فى استقطاع جزئى من دورالدولة للمسئولية من أجل الصالح العام، فيتصدى مجتمع المواطنة لأى محاولة تفهم تختصر فى موازنة الدولة على حساب كيان مجتمعى.

ومن هذا المفهوم الوقتى يخرج معيار حدى وفاصل بين الأشياء (وهذا أيضًا وقتى): من يبذل قصارى جهده بشكل مباشر من أجل الصالح العام، سواء كان حقيقيًّ أو افتراضيًا دون أن يدخل فى عداد "جهاز الدولة"، أو "النظام السياسى"، أى فى عداد السلطات العامة الثلاث والأحزاب، فهو يحسب على هذا المعيار. كما أن أحزاب المعارضة تدرج أيضًا ضمن ذلك، فقط فى حالة المجتمعات التى تتعرض فيها المعارضة السياسية للقهر. أما مجتمع المواطنة، كما يتجلى فى العديد من منظمات المواطنة، وفى الوسائط (الإعلامية)، وفى نخبة المفكرين والمثقفين، فهو ليس دولة، بل مجتمعًا، ولكن فى شكل مسئولية عامة. وفيه يقوم أيضًا المواطن الحديث بممارسة

بسيطة للدور الثنائى الذى كان متواجداً فى الحضارات الأولى ، وهو أن يحكم بنفسه وأن يحكمه آخر، دون أن يصبح عضواً فى البرلمان أو وزيراً .

ونظراً لأن المهمة تتوقف على المسئولية الذاتية للمواطنة وعلى التزام المواطن نحو مجتمعه، فإن الأمر لا يدور حول مجتمع مدنى "civil"، بل يتعلق بمجتمع مدينى "civic society"، وعلى ذلك فنحن نفضل ترجمة ذلك المصطلح بمسمى "مجتمع مواطنة" بدلاً من "مجتمع مدنى" (بشأن الاطلاع على مناقشة ذلك انظر Hirschmann 1984 2002 Lefort 1990 Michalsky 1991 Taylor الفصل 4). و هناك نزعة اجتماعية تشاؤمية ناقدة لليبرالية تبدى مخاوفها من أن المواطنين الذين أفرزتهم ديمقراطيات ليبرالية ثرية، يتبدلون إلى مونادات(*) أو عناصر ذرية متناثرة لا تتعامل إلا مع ما يدخل فى نطاق مصلحتها الشخصية ، وتصوب حقوقها الشخصية مثل الأسلحة تجاه بعضها البعض . والواقع الاجتماعى، أى واقعية مجتمع المواطنة، لا يصدق على هذا التخوف (انظر الفصل 6.3).

ويحظى عدد لا حصر له من مبادرات المواطنين على وجه الخصوص باهتمام من الرأى العام. وحيث إنها تنطلق على سبيل المثال باسم حماية البيئة أو محبة السلام ونشره فى أرجاء المعمورة، وأحياناً أخرى ضد قرار تعميم نظام التعليم الكلى على منطقة بأكملها، فهى تهدف من كل ذلك إلى حدوث تغييرات جوهرية للقوانين المعمول بها أو المخطط لها فى المستقبل، وهى بذلك تشكل حصة وجزءاً ذات مقدار فى مجتمع المواطنة يشبه الجانب التشريعى، و تمتد الوسيلة الخاصة بهم فى التعبير من المناقشات وحتى الاعتراض الذى يبلغ فى كثير من الأحوال درجة الاستعداد للقيام بأعمال عنف ، بل يصل الأمر فى بعض الأماكن لدرجة مساواة مجتمع المواطنة بجماعات معارضة واحتجاج تتواجد خارج نطاق القوى المستقرة مثل الأحزاب والنقابات العمالية والاتحادات العمالية وأيضاً الكنائس، وتقاس نسبة أهميتهم (وزنهم

(*) إشارة إلى ما أطلقه فيلسوف التنوير ليبنتز Leibniz على فلسفته الذرية للكون - المترجم.

الزائد) بمن جاءوا حتى هذه اللحظة. وهنا تبدو القوة المعارضة غير البرلمانية بمثابة نموذج لا شك فى أنه يتهدده خطر اعتراض براجماتى له طبيعة ثنائية، وذلك لسببين: من ناحية تطمح المعارضة ذاتها الوصول إلى السلطة بما تقوم به من شكل راديكالى للمعارضة ضد السلطة المستقرة، بل مع استمرار نجاحها تهدف أن تكون إحدى القوى المعترف بها فى المجتمع. ومن ناحية أخرى لا تتحرج فى طريق توصلها إلى السلطة أن تلجأ إلى العنف، ولكنها تأبى هذا المسلك بقدر الإمكان وتتحاشاه، طالما أنها ذاتها تمتلك السلطة.

ولا شك أن كلاً منا له أن يتحدث كما يشاء عن مخالفات وانتهاكات للقواعد ذات قصد وهدف ، ويطالب أيضًا بأن الدولة يتحتم عليها أن " تفقد أعصابها" من جراء تلك الأفعال. ومن الممكن كذلك أن نبرر تلك المخالفات بأنها صرخة ضرورية لا سبيل عنها فى وجه النظام نظرًا لفشل القوى المستقرة، ولكن وفقًا للجدال المطروح فى هذا الصدد بشأن تمرد مواطنى (الدولة)، يتضح لكل منا أن ثمة احتجاج خال من العنف يدخل فى باب الشرعية والحق. ومن ينظر فى ظل أى نظام ديمقراطى ليبرالى لثمة انتهاكات للقواعد عن قصد ، بل إلى العنف ذاته على أن ذلك حق مشروع، فهو يقوض مفهوم الوعى بالقانون والعدالة. ونظرًا لأن الخطر هنا يكمن فى أن يتحدث أى منا عن الصالح العام، ولكن يستهدف مصلحة خاصة، إذن من الضرورى أن يخضع العصيان من جانب المواطنين لاختبار صحة (الفصل 6.1).

هناك دلالة بارزة لتلك المبادرات التى طالب فيها مواطنون بديمقراطية ليبرالية – على نحو ما حدث فى بولندا ثم بعد ذلك فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية (ألمانيا الشرقية سابقًا) – فى ظل ما كان يحدق بهم من مخاطر شخصية كبرى من جانب النظام الديكتاتورى الحاكم للبلاد. وثمة كيانات مجتمعية لا يزال مجتمع المواطنة فيها ضعيفًا وواهنًا أو لم يتطور بعد، يشق عليها التعامل مع التحول إلى مناخ ديمقراطى. وكما يتبين لنا ذلك الأمر فى العالم العربى، حيث إن التحول إلى الديمقراطية لا يأتى

"من أسفل" أو من القاعدة؛ أما " الديمقراطية من أعلى" كما تتضح تجربتها فى العراق، فإنها لا تزال غير مستقرة لا من قريب أو من بعيد.

والنظرة النزيهة غير المتحيزة لا تختصر مجتمع المواطنة فى حركات احتجاجية واعتراضية، كما أنها لا تقبل – عند تأملنا للأمر تاريخيًا أو موضوعيًا – بأن يبدأ بمبادرات المواطنين، وعلى الأخص أنها – أى النظرة– من أجل الديمقراطيات الليبرالية تتطلع إلى مجال العمل الأكثر رحابة والصورة التى يبدو عليها. فإلى جانب مجتمع المواطنة مثلاً هناك العديد من المؤسسات للتنظيم الذاتى العلمى، وهناك الهيئات السياسية والثقافية والمجتمعية العديدة وما يرتبط بها من أكاديميات، وأيضًا يدخل فى هذا الإطار كثير من المؤسسات من ثروة شخصية. كما أن منتديات المواطنين العديدة التى تربط الصداقة فى الداخل بالتزام ومشاركة مجتمعية مرتفعة نحو الخارج، تعد تجسيداً لوعى إيجابى للمواطنين، لاسيما تلك الوظائف الشرفية متعددة الأشكال والألوان والتى يمتد مداها بدءًا من رجال الإطفاء عبر الاتحادات الرياضية وحتى الفرق الغنائية وعدد لا حصر له من مؤسسات اجتماعية. ونظراً لأن فى الجمعيات الخيرية الألمانية وحدها يبلغ عدد من يعملون فى المجالات المجتمعية دون أجر من أجل تقديم خدمات للشباب وكبار السن والسجناء 22 مليون فرداً (انظرBlock 2004، وبشأن أعمال المواطنين فى الأنشطة المجتمعية مع مقارنات على المستوى الدولى، انظر 2001 Putnam)، فإن الأمر لا يتطلب بالضرورة من جانب أى منا لأن يعلن النظم الديمقراطية الليبرالية الحالية على أنها "جمهوريات للفضيلة"، ولكن نادراً ما نقدرما يقوم به هؤلاء المواطنون من خدمات جليلة وقدوة فى أغلب أحوالها ومشاركتهم والتزامهم نحو مجتمعاتهم.

وللذاكرة أن تستحضر أيضًا العديد من الأجهزة المحلية التابعة للقانون العام من أمثال ممثلى الإدارة الذاتية المحلية (الطوائف، ودوائر الولايات والروابط المحلية)، وكذلك اتحادات الشركات والمؤسسات المحلية ذات الأهداف التى تدار على عاتق

أعضائها، وعلى الأخص تلك التى تحظى فى ألمانيا بتراث عريق يمتد تاريخه حتى العصور الوسطى. وكل ما سبق ذكره يدخل فى باب مجتمع المواطنة، ولكنها تقف فقط على حافته الخارجية، لأنها بلا شك تؤدى خدمات ذات أهداف شبيهة: الإفادة من خبرات وطاقات وقدرات دوائر أخرى بالمجتمع؛ وهى بلا شك تسعى إلى خلق تقارب أعظم بين المواطنين، وتساهم فى وجود تكامل بالمجتمع، وتواجه الاتجاهات المركزية لسلطة الدولة، وبالتالى فهى تُعد تجسيداً لمبدأ التضامن. ورغم كل هذه الأعمال إلا أن لها طبيعة "حكومية" بدرجة بالغة.

الأمر مختلف فى مسلكه مع التنظيم القانونى العام للاقتصاد، وغرف الصناعة والتجارة، وغرف الزراعة، وغرف الحرفيين والطوائف الحرفية، وكذلك غرف المهن الحرة الخاصة بالأطباء والصيادلة، أيضًا مروراً بالمحامين، ومحامى البراءات والموثقين، حتى نصل إلى مرشدى الملاحة. هؤلاء جميعًا بما لديهم من حق فى إدارة ذاتية يدخلون، فى حالة اللجوء إلى القضاء، فى الجزء الخاص بالسلطة التنفيذية، إضافة الى السلطة القضائية فى مجتمع المواطنة. ورغم أن المؤسسات أو الجمعيات المذكورة لا تشبه الدولة، إلا أنها تعمل بسلطة يمكن تشبيهها بالسلطات العامة المقترضة من هيكل الدولة، ولذلك فهى تتواجد فى مجال الانتقال من الدولة إلى مجتمع المواطنة. كما أن الجمعيات الخاضعة للقانون العام فى مجال الجماعات الدينية لها شكل وأهمية خاصة بها.

وينتج عن ذلك من أجل مفهوم مجتمع المواطنة موازنة بينية على جزءين: الأول هناك بعض الأجزاء أكثر قوة، وأخرى أقل فى العمل المواطنى غير الحكومى. ومن هنا فإن مجتمع المواطنة ما هو إلا مفهوم يمكن تعبئته كثيراً أو قليلاً، فهو مفهوم تصاعدى. والثانى أنه من المكن على نحو قياسى بالسلطات العامة الثلاث، أيضًا التفريق فى مجتمع المواطنة بين أقسام أقرب للسلطة التشريعية عن أن تكون أقرب للسلطتين التنفيذية والقضائية.

وإذا نظرنا للأمر من حيث الشكل فإن مجتمع المواطنة يستهدف تحقيق غرضين يكمل كل منهما الآخر؛ فهو يعمل من أجل فض احتكار الدولة للمجال العام، كما أنه يجعل فكرة المساهمة الديمقراطية محل جدية. وفى سويسرا يتحدث الناس عن"ديمقراطية الميليشيات". وسواء كان الأمر هنا أو هناك فإن رجال السياسة فى المناصب الشرفية يواجههم خطر أن الكيان المجتمعى يعهد بالثقة دائمًا بدرجة أقوى لرجال مهنتهم السياسة ممن يبدأون مسيرتهم الوظيفية دائمًا فى وقت مبكر، وهم وفقًا لتدرجهم الوظيفى كانوا يترأسونها لشريحة ضيقة فى مجالات متعددة - رجال قانون ومدرسين ووظائف رسمية مختلفة بالدولة. ومن الغريب أن مناقشة تطور ذلك الأمر الذى يشبه نوعًا من الارستقراطية غير المورثة، لم يتطرق إليه سوى نفر قليل. كما أننا لا نرى إعمالاً للفكر، سواء من جانب السياسية أو من جانب علم السياسة على حدٍ سواء، بأن عاقبة التصعيد المستمر للاحتراف الوظيفى، وهو يمثل خسارة فادحة للتمثيل الديمقراطى، سيكون على حساب تفريغ الديمقراطية من معناها الحقيقى. ولحسن الحظ أن شد أزر مجتمع المواطنة يجعله قادرًا على مواجهة مثل هذا التطور.

ولكى نقترب من تحديد أهمية النظرية السياسية يمكننا أن ننطلق من الأشكال الثلاثة الأساسية للتوجيه التى تتوفر فى مجتمع من المجتمعات. هناك ثلاثة أنماط لوسائل التوجيه تتلاءم مع تلك الأشكال الأساسية، وهى بدورها تتراسل فى نسق مثالى مع أنماط ثلاثة لرباط مجتمعى، كما تتوافق أيضًا فى نسق مثالى مع أشكال ثلاثة للمجتمع: توجيه تلقائى غير شخصى للمجتمع على أنه سوق ذات وجوه ثلاثة، اقتصادى وعلمى وفنى، وهذا التوجيه يكاد لا يحتاج إلى ترابط اجتماعى؛ هنا يأتى التوجيه عن طريق المال والسمعة. أما فى حالة الشكل التوجيهى الثانى، وهو النظام الإطارى السياسى - مرتبطًا بطبيعة الحكم، أى بالدولة بمفهوم متسع، نجد التوجيه فيه يحدث عن طريق قوانين حقوقية إجبارية من شأنها خلق موضوع جماعة رغم المسئولية الشخصية. وفى الشكل الثالث، وهو إقامة أواصر التعاون على أساس روابط مصيرية وأيضًا وجدانية، نجد أن الذى يحكمه هو التضامن (وغالبًا ما يكون حرًا) مقترنًا بتوقعات محددة وإجراءات غير رسمية.

ويقر مجتمع المواطنة بالأشكال الثلاثة جميعها، إلا أنه يتلمس وجود شكل مكمل رابع، رغم أنه يعيش على اقتراضه من الأشكال الثلاثة الأخرى بدرجة محددة. وحين ننطلق من الشكل الوسيط ، أى الكيان المجتمعى بهيئته القانونية، فإن مجتمع المواطنة يبذل جهده، كما سبق قولنا، من أجل تحقيق الصالح العام المجتمعى أيضًا بوسائل غير حكومية. من هنا نجد أن مجتمع المواطنة ذات أهمية للدولة ولا شك فى ذلك، ولكنه يحاول أن يصل بالتنظيم الذاتى الديمقراطى للمجتمع إلى درجة محددة من درجات الكمال (لمزيد من التفاصيل راجع الفصل 4.3 فى كتاب Höffe 2002) إلى جانب المرحلة الأساسية الخاصة بالقانون العام، وهى الديمقراطية القائمة على شرعية الحكم ("كل سلطة تخرج من الشعب")، وكذلك إلى جانب المرحلة البنائية المنظمة والمحددة للأهداف المرجوة، وهى الديمقراطية القائمة على ممارسة الحكم ("الحكم من خلال الشعب من أجل الشعب")، تنضم إليهما ديمقراطية المشاركة مع علانية ومكاشفة سياسية قائمة على التوظيف، وذلك بصفتها مرحلة اكتمال. وفيها يصادق على المواطنة ذاتها إذ ذاك بصفتها موضوع السياسة ، ما لم تتخذ قرارها دائمًا بشكل مباشر إزاء كل شىء.

ومن هنا نجد أن لمجتمع المواطنة طبيعة خاصة تماثل طبيعة الدولة، ومرجع ذلك أيضًا أنه يأمل فى تحقيق أثر سياسى، بل ينضم فى بعض الأجهزة إلى "النظام السياسى". إلا أنه فى أغلب الأحوال نجد أن إحراز هذا الأثر يكاد يكون ضربًا من المستحيلات، سواء عن طريق قوانين أو من خلال قواعد تشبه القوانين لا خلاف عليها، وهو أمر يجعل مجتمع المواطنة بمثابة عضو غير مألوف فى الدولة.

ومن ناحية أخرى هناك تنافس قائم بين جماعات ومبادرات متعددة ، على أقل تقدير تتنازع مع بعضها البعض حول لفت أنظار الرأى العام، وبذلك يكون لمجتمع المواطنة أيضًا طبيعة سوق، ولكنه يعنى أيضًا طبيعة سوق غير مألوفة، وذلك لأنه لا يلتمس طريق مضاعفة رفاهية المعيشة وارتقاء مكانتها الأدبية أكثر من كونها أداتية

فقط. وعلى ذلك فإن مجتمع المواطنة لا يزيد على كونه عاملاً أو عنصراً تشكيلاً لا يخضع لأحد الشكلين التوجيهيين، الدولة مع القانون والأثر، والسوق بما لديه من مال و سمعة، ولكنه يقاسم كلا الطرفين. إضافة لذلك نجده يمتد نشاطه إلى مجال الوسيلة التوجيهية الثالثة، أى التضامن، بل يتدخل بشدة فى الجزء الذى لا ينص عليه فى القانون ويدار بأسلوب بيروقراطى، وهو الذى نطلق عليه بشكل أفضل الوعى المجتمعى العام من أجل فصل الحد بين الأشياء ووضع تصور فكرى لها (انظر الفصل 6.3).

ورغم الإسهامات المجتمعية الجمة التى يقوم بها مجتمع المواطنة من أجل الديمقراطية إلا أنه من حيث نظرية الديمقراطية لا يبقى دون مشاكل، وذلك لأنه لا يتمثل حتى فى مجتمع مواطنة مزدهرعدد هائل من المواطنين ممن ينشطون بإسهاماتهم مجتمعيًا فى الشطر الشبيه بالجانب التشريعى. ولذلك تحتفظ الديمقراطيات الليبرالية بسمات ارستقراطية (لا جدال أنها غير مورثة)، حتى وإن لم تتواجد هذه السمات بصورة مزعجة ومشكوك فى أمرها مثلما تتمثل فى "ديمقراطية تقدير الثروات" التى تصنف حقوق التدخل فى اتخاذ القرارات والمشاركة بالرأى فيها وفقًا لدخل أو ثروة المواطنين، أو ارتباطًا بحد أدنى لضرائب، أو كما تتمثل فى شكل "ديمقراطية تعليم" وفقًا لرأى واضع نظرية الديمقراطية الليبرالية جون إستيوارت ميل John Stuart Mill الحائز على شهرة فى كل شىء باستثناء تلك النقطة، حيث نادى بأن يفسح المجال بحق الإدلاء بالأصوات بدرجة أكبر لمواطنين على درجة أفضل فى التعليم (انظر "الحكم النيابى: "Representative Government الفصل 8).

ولهذا السبب نجد أن الوزن فوق النسبى للفئات التى تحمل على عاتقها مهمة مجتمع المواطنة على الأخص ليس فوق الشبهات ، وهو محل جدل ونقاش، وذلك لأنه من النادر ما تتمثل الفئات فى شكل محامين غيرمبالين على الإطلاق بصالح عام لا نزاع عليه. أيضًا حين تخرج من آن لآخر ردود أفعالهم بشكل أكثر حساسية وأكثر تبصراً على المستوى السياسى عن الأغلبية، فإن مبادرات المواطنين نادراً ما تتصف

بالحيادية بالمفهوم السياسى من حيث إنها لا تنفتح بدرجة متساوية على مهام مختلفة. ومما لاشك فيه أنها على سبيل المثال قد أسهمت وقتًا طويلاً فى الدفاع عن حماية البيئة، ولكنها أهملت مهاماً أخرى للعدالة تجاه أجيال المستقبل، مثلاً حين ترى ديون الدولة المتنامية تقف حائلاً أمام القدرة التمويلية للاستثمار بالكيان المجتمعى ولا تتحرك، أو أننا من خلال تناقص عدد الأطفال لن نظفر بمستوى معاش تقاعد متساوٍ على وجه التقريب دون وجود معامل حسابى ديموغرافى. فطلائع الانتشار المزعومة لمجتمع المواطنة ، أى غالبية مبادرات المواطنين، قد ساعدت على عدم فضح هذه الموضوعات التى تتخذ صفة التحفظ.

وهناك عقبة أخرى تتمثل فى نوعية المواطنين ذات الأشكال المختلفة. فبينما نجحت الشرعية الأخيرة للديمقراطية فى أن تظفر بالمواطن على أنه شخصية طبيعية، نجد أن نوعية المواطن الذى حمل على عاتقه مسئولية المشاركة والالتزام تجاه مجتمع مواطنة، كانت إلى حد كبير من نوعية "مواطنين ثانويين"، صحيح أن جزءًا منها جاء من فئات مثقفة التفوا حول هذا الغرض بالذات بشكل تلقائى، إلا أن الغالبية تألفت من ممثلين ينتمون لمؤسسات بالدولة، أى من نوعيات مختلفة لاتحادات ومنتديات رياضية أومن اتحاد وروابط ومنظمات وهيئات. ولكى تحصل على صوت ووزن، فلا غنى عن اتخاذها شكلاً مؤسسياً مستقراً فى المجتمع. وفى هذا نجد أن المواطنين الأساسيين الحقيقيين، أى الأشخاص الطبيعية ، قد انتزعت منهم السلطة لصالح المواطنين الذين قاموا على أساس تدعيمى ، ولكن سرعان ما يتحولوا إلى مواطنين ثانويين مستقلين نسبيًا ؛ ثم نجد المواطنين الأساسيين يتطوروا تطوراً سلبياً وتفسد سرائرهم ليصبحوا متفرجين أو عملاء يسمح لهم فى حالة الديمقراطية بالانتخاب فى فترات زمنية محددة. أما المطلب المقابل لهذا الوضع والذى يقول بأنه ينبغى على المواطنين الأساسيين أن يعاد تأهيلهم لمجتمع المواطنة "من أسفل"، فهذا المطلب يتجاهل أن هناك حركات اجتماعية لم يكن أمامها سوى أن تتحول إلى مواطنين ثانويين وهى مضطرة لذلك بسبب التنظيم المطلوب وممارسة سياسة تقليم الأظافر تجاهها.

7.2 الديمقراطية المباشرة

هل فى استطاعة النظم الديمقراطية الليبرالية، لاسيما الكيانات المجتمعية الكبرى، أن تحول دون العمل على انتزاع نفوذ وسلطة الديمقراطية المشار إليها سابقًا، وأن تتصدى للائتلاف الوظيفى المحبط لبناء رأى وإرادة ديمقراطية ؟ وهل من الممكن أن تكون الكلمة الشريرة التى أطلقها كبير محافظى لندن Ken Livingstone (1987) صائبة، حين قال: "لو أصابت انتخابات فى حدوث أى نوع من التغيير لألغوها (يعنى بهم رجال السياسة) منذ عهد بعيد"؟

وقبل أن تجنى الديمقراطية هذه الخاتمة المتشائمة، ينبغى عليها أن تضع محل اهتمامها فى النظرية والتطبيق ، وجود الاستفتاءات والمبادرات، وتنشغل بهما بقدر أكبر مما هو عليه الحال الآن، وهى بذلك تحقق الديمقراطية المباشرة. إن الديمقراطية المباشرة جاءت بحق الشعب، ليس فقط فى أن يتخذ قراره إزاء أفراد، بل امتد القرارعن طريقها للفصل فى مجالات موضوعية (قارن Pinzani 2004 بشأن الأصول الأربعة للديمقراطية الحديثة، والنظرية الجمهورية والليبرالية والديمقراطية المتطرفة والدستورية).

فبينما تسمح الديمقراطية التمثيلية أو البرلمانية للمواطنين لا بشىء آخر سوى نقل سلطة اتخاذ القرار السياسى عن طريق الانتخابات إلى ممثلين لهم ونواب فى البرلمان، وهم مفوضون فى سن القوانين وانتخاب الحكومة، نجد أن المواطن فى ظل ديمقراطية مباشرة، يسمح له أيضًا باتخاذ قراره بشأن مجالات تخصصية، وذلك عن طريق تصويت شعبى، أى فى شكل مبادرة شعبية، أو رغبة شعبية، أو قرار شعبى. فالمواطن ليس له فقط حق الانتخاب، بل يضاف لذلك حقه فى الإدلاء بصوته. وفى الصياغة النقية لديمقراطية تمثيلية يتوقف التشريع على البرلمان، أى على الشكل الموصول بديمقراطية مباشرة، أما التشريع فى حالة الدستور المختلط الجامع بين

الاستفتاء العام والشكل البرلمانى التمثيلى، فالأمر موقوف على شعب وبرلمان. فقط من يعلن التشريع البرلمانى على أنه حالة طبيعية، أو ربما حالة قياسية، فهو يفسر قرارات الشعب بشأن مجالات تخصصية بأنها تشريع" تدخلى" للمواطنين.

ويمكن للاختلافات الضخمة التى تتواجد فى حالة الدستور المختلط المباشر بشكل تمثيلى، أن تنحى هنا جانبًا حال تدبرنا لمبدأ أساسى (مقتضب). ويدخل فى هذا الأمر تحديداً السؤال الخاص بمن يملك الأمر بشأن المبادرة، ومن يقبض بيده على البت بشأن مرجعية التصويت: هل الشعب أم جهاز دستورى آخر، وكذلك السؤال عن أى شىء تتخذ فيه الأصوات، وهل هناك رقابة دستورية، والأهم من هذا وذاك ، هل عمليات التصويت لها أهمية استشارية أم أنها الأساس الذى ينبنى عليه القرار، وهل يؤيدها إذا اقتضى الأمر حق الفيتو؟. ويكفينا هنا أن نمرر بعض الحجج لنتوقف عندها ونتأملها[9].

ونظراً للتشاؤم السائد فى ألمانيا، وبخاصة على مستوى الاتحاد، فمن الأقرب أن نبدأ بذكر ستة أدلة تقيم الدليل على الاعتراض،وهى من شأنها أن تفسح المجال لأن يتطورعنها بضعة براهين تؤيد الرأى المعاكس، على الطريق إلى نفى محدد. إن التقدير القيمى الذى اكتسبته الديمقرايطة المباشرة فى هذا المضمار، لم يبلغ حد إلغاء الديمقراطية البرلمانية أو النيابية لصالح الديمقراطية المباشرة، كما أنها لم تتحصل ذات مرة على مكانة معيارية أعلى، وعلى مقام يقترب من اللون الفكرى عند روسو، فالديمقراطية البرلمانية لا ينبغى أن تهبط و يحط من شأنها ببديل مؤسف، أو ربما بديل محزن، كأن نصل للقول: "معذرة، فذلك هو البديل الذى يفرضه الواقع" (Dahl، 13 1982)، واعترافًا بالأصل الجذرى الآخر – ولكن فى جزء منه فقط – وإقرارًا بالمقام

(9) قارن: 2001 ، Kielmansegg 1996 ، HeuBner/ Jung 1999 ، v. Beyme 1999 ، 2000 v. Arnim ، Kap.I, Ackermann 1991 ، Rüther 1996 ، Pestalozza 1981 ، 1999 Müller ، Kuttner 1996 ، Kirchgässner u.a 1999 ، Waschkuhn 1998 ، وكذلك مجلة السياسة عام Zeitschrift für Politik 2002 .

العالى الخاص بالديمقراطية البرلمانية (Sternberger 1980)، فإن ما يكفى هنا هو أن نخاطب كلا الشكلين استنادًا إلى أن لكل منهما شكلاً خاصًا به فى الحكم الذاتى، وأن نقدر – نظرًا لما تحظى به الديمقراطية البرلمانية من تقدير بالغ منتشر فى كل مكان – العيوب والمساوئ المزعومة للديمقراطية المباشرة ونسلم بما تنطوى عليه من مزايا حقيقية.

أول حجة اعتراضية – وهى بنيوية تاريخية – تضع الديمقراطية المباشرة فى مقام متساوٍ مع ديمقراطية مجلس نواب ، ولذلك تعتبر أنه من الممكن تطبيقها بشكل جيد ، ولكن فقط فى " دول محلية" على مساحة أرض صغيرة وليس فى دول إقليمية حديثة. وواقع الأمر فى سويسرا ينطق بالنقيض من ذلك، لأن هناك وجودًا لعناصر ديمقراطية مباشرة، وليس فقط فى المحليات التى يجتمع فيها السويسريون بالداخل سنويًا. كما أن هناك إدلاءً بالأصوات فى سويسرا بأكمها وعلى جميع المستويات الثلاثة: فى المحليات والمقاطعات وفى البلد بأكملها، رغم أن مساحة سويسرا تبلغ حوالى 40.000 كيلو متر مربع، وعدد سكانها يقترب من سبعة ملايين نسمة، وبالتالى قياسًا بجمهوريات المدن فى العصور القديمة، هى"دولة إقليمية حديثة" بكل المقاييس. كذلك الحال فى كاليفورنيا كولاية اتحادية بأمريكا، والتى تبلغ مساحتها حوالى 400.000 كيلو متر مربع مثل مساحة ألمانيا، ولديها على الأقل ما يزيد على عشرين ميلون نسمة، ورغم ذلك تمارس فيها ديمقراطية مباشرة بشكل يصل حد " التطرف" وبعناصرها الثلاثة، من استفتاء ومبادرة وإقالة بتصويت شعبى، وكل ذلك منصوص عليه فى الدستور.

أما الحجة الثانية – وهى تاريخية فقط – تستند بالنسبة لألمانيا إلى الخبرات السيئة زعمًا أثناء وجود جمهورية ڤايمار؛ وارتباطًا بما عبر عنه تيودور هويس، فإن كل رغبة شعبية وقرار شعبى ما هو إلا "جائزة لصالح الديماجوجية" (قارن المجلس البرلمانى 264. 1948/49). إلا أن التمحيص التاريخى لم يصدق على الخبرات السيئة

(على سبيل المثال راجع Schillers فى HeuBner / Jung 1999) والأقرب أنه من الممكن للصيغة المخفضة أن تصل بنا إلى القناعة: بأن الترجيح هنا لكوكبة الصدف ولتأرجح الأصوات، وبالتالى تقلل من عقلانية إتخاذ القرار. ولكن هذا الخطر ليس ببعيد أيضًا فى حالة الانتخابات.

وسيرًا وراء برهان ثالث اعتراضى، وهو تاريخى مجددًا، فإن الديمقراطية المباشرة – كما يدعى بذلك – ثقيلة الحركة، خاملة، وعدوة للإصلاح وفقًا لمنحاها. ولا شك أن الإحصاءات الخاصة بالسياسة فى سويسرا تستخدم النصيب الوصفى، ولكن ليس بالكامل. أيضًا حين تنتهى كثير من رغبات الشعب إلى "حيث ينتهى النهر" كما يقولون فى سويسرا، فإن كثيرًا من الرغبات المرفوضة يتلوها طريق إصلاح مشوب بالحيطة. علاوة على ذلك فإنه من الصعب أن نقرر ما إذا كانت لحظة إصرار مجددة تنبع فى حالة سويسرا من ديمقراطية مباشرة، أم هى أقرب إلى عقلية السويسريين التى تميل إلى الحذر من حدوث تغيرات مفاجئة. وإلى جانب ذلك يحق لنا أن نضع الجزء المعيارى موضع تساؤل – بأنه ثمة إصلاحات عادة ما تكون أفضل، سواء من الجانب المضمونى، لأننا دأبنا على التنازع بشأن كلمة "أفضل" من الناحية السياسية، أو أيضًا من ناحية نظرية الديمقراطية: هل يحق لأحد فى ظل نظام ديمقراطى أن ينفرد بالقرار، بغض النظر عن الخطوط المعيارية الموضوعة مثل حقوق الإنسان أو الحقوق الأساسية، دون أن نسأل جمهور الناخبين له والمعنيين بالأمر – أى الشعب، فيما تعنى كلمة "أفضل"؟.

وتدرج أيضًا فى إطار الدليل الخاص بالاعتراض الثالث الإشارة إلى الضغط الشديد للإجماع والذى ينطلق من الديمقراطية المباشرة. وهذه النتيجة البحثية لا تملك مجددًا قوة على اعتراض، لأنه لماذا ينبغى أن ننظر إلى الإجماع، الذى جاء عقب مرحلة "ساخنة" تمامًا من الصراع، على أنه من المساوئ وليس من المزايا؟، ويضاف لذلك أيضًا أن هناك ديمقراطيات برلمانية مثل ألمانيا " تعانى" من وجود ضغط إجماع

بنيوى، ومرجعه تحديداً وجود تداخل وتضافر قوى لأجهزة متعددة بالدولة ومستويات مختلفة بالدولة (بشأن الحركة المضادة والنزعة الفيدرالية المتزايدة على التنافس بألمانيا، قارن Nettesheim 2004).

ووفقًا للحجة الرابعة، وهى بنيوية مرة أخرى، فإن المواطنين ينقصهم القدرة التخصصية، لكى يتخذوا قرارهم إزاء مجتمع صناعى وخدمى قائم على شبكة عالمية. ويرى هذا الرأى أن المواطن العادى أيضًا ليس لديه وقت كاف أو اهتمام لكى يتدرب على الأعمال التخصصية الصعبة، حيث إن الأمر يحتاج إلى سياسى مهنى متخصص لمثل هذه الأمور. لكن ربما الآن تعنى إحدى الوظائف التقليدية بحزب ما بإنجاح فكرة تنمية القدرة الاختصاصية المفقودة عند المواطن البسيط. والأمل المنشود الذى تعبر عنه مجلة "Federalist Papers" (على سبيل المثال العدد 10) فى أن يتولى الحكم الأخيار، من الصعب تحقيقه، لأن النواب لا يتم انتخابهم على أساس قدرتهم الاختصاصية، بل يرجع ذلك إلى عوامل أخرى منها الاتجاه السياسى والحضور الإعلامى والتواجد بدائرة الانتخاب وقدرتهم على التمثيل. وفوق ذلك عادة ما تستبق رغبة الشعب وقراره مراحل مكثفة من المعلومات والنقاشات. وبناء على ذلك نجد أنه من الممكن فى ظل ديمقراطية مباشرة تعليم وتدريب الشعب والارتقاء بمستوى قدرته التخصصية إلى أبعد حد، مقارنة بما هو سائد حيالها فى ظل الديمقراطية البرلمانية. وقد أسفرت أولى الدراسات عن نتيجة مفادها أنه فى إطار حملة التصويت يتم الإعداد والتجهيز لمناظرات بشأن موضوعات معقدة على مستوى رفيع من الاستشارات، عنه فى حالة عدم وجود حملة إدلاء بأصوات (قارن Schneider 2003 وانظر أيضًا Dienel 1992).

فضلاً عن ذلك ليس بمقدور ساسة أكفاء أيضًا فى مجالات تخصصية أن يتخطوا من حيث المبدأ حدود خطين. من ناحية هناك بعض مجالات تخصصية من الصعوبة بحيث ليس من السهل على الممثلين النيابيين أنفسهم أن يبحثوا عن دائرة اختصاص من الخارج، على سبيل المثال فيما يتعلق بشأن لجان (التقارير الفنية) والجهات

المختصة الخبيرة التى يساء استخدامها فى بعض الأحيان للحصول على دليل براءة أو إخفاء جرائم.

ومن ناحية أخرى ليس هناك قرارات سياسية تكتسب بناء على جهة اختصاص بحتة (بشأن منطق وأخلاقيات القرارات العامة وإجراءاتها، قارن Höffe 1985)، وإلى جانب العوامل المسئول عنها المختصون والخبراء، فضلاً عن موضوع قوانينها وأطرها وشروطها، هناك قواعد قانونية، وعلى الأخص دستورية (ولو تطلب تحليلها دائرة اختصاصية أيضًا)، كما أن هناك احتياجات ومصالح مواطنين. وعلى هذا فإن نواب الشعب فى البرلمان كممثلين للشعب، ليسوا مختصين أو مسئولين فقط عن القرار النهائى، بل أيضًا عن مصالح المواطنين؛ إلا أنهم ليسوا خبراء عن تلك الأخيرة بدرجة كافية تسمح لهم بأن يتخذوا قرارات عن الشعب مثل سلوك الآباء تجاه أبنائهم: أولاً لأنهم غالبًا ليسوا بحال أفضل فى علمهم بالأشياء، وبفرض أنهم أفضل، فلا يملكون - ثانيًا - حقًا فى أن يتخذوا قرارًا ضد قناعة الشعب الذى يمثلوه. والبحث الميدانى وما خرج من نتيجة فى أن المواطنين الألمان لديهم ثقة عالية فى شرطتهم ومحاكمهم وإداراتهم المحلية، بينما لا يثقون فى الأحزاب والسياسيين (قارن Schupp / 2004 Wagner) ، من شأنه أن يسير بالإصلاحات الأخيرة نحو البنيوية وليس فقط إصلاحات تجميلية.

هناك - خامسًا - من يدعى بفقدان الميزة الكبرى للنظام البرلمانى فى ظل الديمقراطية المباشرة، وهى تلك المسئولية التى تقع على عاتق النواب البرلمانيين، والتى يطالب فى الانتخابات الدورية بأن تكون على نحو شديد الفعالية. ولكن لسان حال الواقع التجريبى يشهد بطرحه علامة استفهامية شديدة وراء الكفاية المزعومة للمسئولية، فضلاً عن أن أى مسئولية وطبيعة حوار ليست حكرًا على الديمقراطية البرلمانية. فكما أن فى البرلمان لا يقتصر الأمر على القرار النهائى وحده، بل أيضًا على النقاش الجدلى السابق له، وما يصاحبه من مناقشة تذاع على الملأ (ومن المعروف أن

كلمة "برلمان "تشتق من فعل" parler، أى يتحدث [مع آخرين]، كذلك الحال فى الديمقراطية المباشرة، حيث نجد أن الاهتمام بالأمر غير موقوف على التصويت الختامى فحسب؛ فذلك هو الآخر – وهذا لا نجده فقط فى الديمقراطية المباشرة، بل هو معتاد أيضًا فى القرار البرلمانى النهائى – ينتهى به الأمر إلى شكل مختصر يتمثل فى سؤال مطروح يتطلب الإجابة عليه بنعم أو لا. كما أن النقاشات الجدلية التى تدار على أعتاب إدلاء الشعب بصوته فى انتخابات مطروحة تشير بشدة إلى نتائج محددة، وتجذب لدائرة اهتمامها عددًا هائلاً من المواطنين. والأمر الذى يثير القلق لدى Dahrendorf (2003) إزاء وجود مزيد من ديمقراطية مباشرة، هو أحرى بأن يتواجد فى "الحول تجاه بحث الرأى العام" اليومى المنتشر فى النظم البرلمانية: "استقرار تام يشبه استقرارالسوق فى أغانى "البوب" العشر الأكثر مبيعًا الأسبوع الماضى". إن الروية والعقلانية وطبيعة الحوار التى تتسم بها الديمقراطية المباشرة، لاسيما الديمقراطية المختلطة لا يجب أن تحتل مكانة أقل مع مثيلاتها الخاصة بالديمقراطية البرلمانية المحضة، سواء فى استمراريتها أو فى حدتها وقوتها؛ أما وأن النظام البرلمانى وحده أو فى القياس الأكثر علوًا قد استطاع إنجاز حكم يتصف بالمسئولية وإدراك المسئولية (حكومة مسئولة)، فذلك لا يزيد عن كونه أسطورة.

إن سويسرا ذاتها لا ترغب فى إلغاء ما تملكه من أسهم فى ديمقراطية برلمانية. ووفقًا لذلك ينبغى الإبقاء على النظام البرلمانى التمثيلى فى نظم ديمقراطية أخرى، بل ينبغى أن يظل سائدًا، ولكن إضافة لذلك ينبغى أن يستكمل بعناصر ديمقراطية مباشرة من أجل مجتمع المواطنة. إلا أن هناك – وهذا هو الدليل السادس فى الرأى – من يقول بأن كلاً من الديمقراطية المباشرة والديمقراطية البرلمانية مختلفان من حيث التحليل، وذلك ما يدعى به Fraenkel (1991)، وبالتالى هناك تناقض بنيوى بينهما يصل لحد أنه من الصعب الخلط بينهما. والرد على هذا الرأى أن ما يستحيل خلطه وتوليفه تحليليًا ("نظريًا")، ثبت عكسه فى التطبيق العملى الذى يجمع بينهما، على غرار النموذج السويسرى، كما أن القانون الأساسى الألمانى يعلن فى المادة 20 بأن سلطة

الدولة التى تخرج "من الشعب"، عليها أن تمارس "من الشعب فى هيئة إنتخابات وإدلاء بأصوات".

وبعد هذه النظرة النقدية على الآراء والحجج المعارضة، نكتفى بذكر بعض الآراء المناظرة لها فى اختصار: حيث يتخذ المعنين وأصحاب الشأن قرارهم بشكل مباشر، ويرتقى أولاً الواقع التجريبى والدستورى على الأخص إلى مستوى سيادة الشعب، ويعتلى المواطن مكانته فى المناصب الرسمية العملية، وتتحول "ديمقراطية المشاهدين" إلى "الديمقراطية الإسهامية"؛ ثانيًا – يتنامى المعيار الخاص بمعين الهوية وإثباتها، ويرتفع "الشعور الجماعى"؛ ثالثًا – ينشأ تحفيز على وجود مستوى أرقى فى اتجاه كلا العاملين – القدرة التخصصية والالتزام السلوكى تجاه المجتمع، ومن خلال ذلك نجد أن الجزء السياسى المرتبط برأس المال البشرى لكيان مجتمعى لا ينشط ويفعل فقط بقوة، بل إضافة لذلك نجده يزداد ويرتفع قدره ؛ رابعًا – يتم التصدى للسلطة المفرطة لدى " الطبقة السياسية"، وبالأخص سلطة الأحزاب والحكومة، وربما أيضًا سلطة المحكمة الدستورية، حيث يرى كل منها ذاته بلا رقيب، هذا بالإضافة إلى تقويض الإحساس بالاغتراب المتواجد بين السياسيين والمواطنين؛ خامسًا – تنطلق الجهود نحو تشجيع وتدعيم التربية (المكملة لمرحلة التعليم المدرسى) من أجل التوصل إلى الرشد السياسى. ولا أدل على ذلك سوى ما نشهده من تزايد اهتمام المواطنين نحو المشاركة فى السنوات الأخيرة، ولهذا السبب ينبغى استكمال توسيع نطاق النشاط السابق لدور الحكومة الخاص بمشاركة وإسهام المواطنين فى مجتمع المواطنة من خلال مشاركة حكومية أكثر قوة وفعالية للمواطنين عن طريق اللجوء إلى ديمقراطية مباشرة.

عند هذا الحد يمكن لنا قطع مواصلة النقاش المحدود ونخرج بموازنة بينية. على الرغم من أن الاعتراضات على الديمقراطية المباشرة عديدة وعلى درجة من الأهمية، إلا أنها لا تضيف حجة معارضة داحضة. وعلى أى حال فقد تغيرت الديمقراطية

البرلمانية، وتغير على الأخص أحد عناصرها الممثلة لها، وهى الأحزاب. وبدلاً من أن يكون تأثيرها بمثابة نواة لتبلور بناء الإرادة السياسية، نجد أنها (الأحزاب) قد فسدت فى أغلب الأحوال وهبطت بمكانتها إلى ما يمكن أن نسميه كارتل أو اتحاداً بين الجماعات السياسية للحصول على السلطة والاستحواذ عليها، ونادراً ما تصوغ برامج لها تلتمس من خلالها فيما بعد قاعدة عريضة من الجمهور، ولكن ما تفعله غالباً هو أن تختبر أو تجس الطريق لما هو قادر على الأغلبية، وتطور بعد ذلك عرضها.

ولهذا السبب أيضًا نجد أن ثمة كيانًا مجتمعيًا حديثًا بالمفهوم المعيارى لا يدرك أى نظام ديمقراطى فقط من باب "ميزانية الدولة" : أى من الجانب التمثيلى البرلمانى، بل يقيم مفهومه للديمقراطية على أعمدة ثلاثة أساسية، وليس هناك ضرورة حتمية لأن تكون على درجة واحدة من القوة: على ديمقراطية رسمية من جانب الدولة (برلمانية)، وعلى ديمقراطية مواطنيه وعلى ديمقراطية مباشرة. ولا يتحتم على كل كيان مجتمعى أن يعطى نفس الإجابة على السؤال اللاحق بذلك، وهو: كيف تبدو الميزانية الخاصة بتلك الأعمدة الثلاثة عنده.

8. التسامح

كيف يمكن أن يكون هناك شىء ما مفهوم فى حد ذاته، ورغم ذلك ينطوى على صعوبات ومصدر لإشكاليات؟ هذه المسألة العجيبة تتضح فى التسامح، ذلك المفهوم الذى يقر به الغرب الليبرالى منذ عهد بعيد، ولكنه صار بالنسبة له بمثابة إشكالية من جديد. إن التسامح من المسلمات عند الغرب على المستويات الثلاثة جميعها التى يتمثل فيها. فثمة "مواطن دولة" ليبرالى يحترم بشراً يعتنقون ديانات أو مذاهب دينية مغايرة أو يؤمنون بقناعات سياسية أخرى، أو ينشدون أهدافًا أخرى فى الحياة: فهذا ما يعرف بالتسامح الشخصى. "والمجتمع" الليبرالى الذى يصرح لأى شخص بأن يولى وجهة قبل كل الأشياء أو أيضًا لا يدين إلى أى شىء وأن ينفتح على أشكال محببة إليه

فى الحياة: فهذا ما يطلق عليه التسامح الاجتماعى. وثمة" كيان مجتمعى" ليبرالى يقع به التسامح موقع حرية الديانة، ويتضافر مع المرتبة الخاصة بحق الإنسان فى الدستور المعمول به فى الحياة والذى غالبًا ما ينص عليه فيه: فهذا هو التسامح السياسى أو التسامح كمبدأ قانونى ومبدأ من مبادئ الدولة.

وبناء على ما تقدم ذكره نجد أنه رغم اعتراف الديمقراطيات الغربية به، إلا أن التسامح قد وضع فى محك التجربة منذ فترة زمنية. ولا شك أن التحديات الجديدة لا تتجه نحو مسألة الاعتراف به كمبدأ من المبادئ، ولكنها بكل تأكيد تهدف عملية التطبيق له فى حالات ملموسة على أرض الواقع: هل ينبغى استثناء أصحاب العمائم من (السيخ) ممن يطبقون ما تأمرهم به عقيدتهم فى ذلك الأمر وهم يحيون على أرض بريطانيا العظمى، من وضع الخوذة على رؤوسهم أثناء قيادتهم لدراجات بخارية؟، وهل يسمح ببقاء الصليب المعتاد عليه فى بعض الأماكن معلقًا على جدران المدارس الحكومية فى ألمانيا؟ وهل يسمح لمسلمة تصر على ارتداء الحجاب على رأسها بأن تعين فى وظيفة مُدرسة؟ هناك أيضًا خلاف حول التساؤل بشأن مراعاة رغبات لجماعات دينية عند قيامها بذبح حيوانات خارج نطاق وجهات نظر الطب البيطرى أو حماية الحيوان. وهناك سؤال آخر بشأن ما إذا كان ينبغى قبول كيان مجتمعى ليبرالى لمعارضة بعض الجماعات على مساواة المرأة فى الحقوق، وهو سؤال يُظهرأن التسامح لا يتجه فقط نحو موضوعات متصلة بالدين.

وقبل أن نتطرق إلى مناقشة أحد نماذج محل خلاف مطروحة اليوم على الساحة (الفصل 8.4)، نشرع فى توضيح وبيان الفرق بين بعض درجات وألوان التسامح (8.1)، ونشير إلى ارتباطها بالتعددية داخل المجتمع الواحد (8.2)، ثم نقترح فى إطار إلقاء نظرة على التاريخ، بعض استراتيجيات تبرر الحق (8.3، والأفكار المطروحة تكمل ما ذكره Höffe عام 2002، فى الفصل 7.3.2).

8.1 درجات وألوان

تعنى كلمة تسامح فى الأصل الصبر والتحمل، ليس تجاه أشخاص، بل أشياء وينظر لذلك على أنه نوع من شجاعة سلبية على القدرة على تحمل الألم الصادر عن مكاره غير محمودة: التحلى بالصبر لتحمل ما هو مكروه مثل الألم والتعذيب أو الأقدار السيئة. فيما بعد، كما هو الآن فى المجال الدينى، لم تعد كلمة تسامح تعنى تحمل المكاره، بل انتقلت إلى معنى الصبر على أديان الغير أو عقائدهم التى يشهدون بها. ومن موقف تجاه الذات تحول الأمر إلى موقف تجاه الآخرين، وتحولت الفضيلة التى كانت فى الأصل فضيلة أخلاقية فردية خاصة بسعادة الفرد من أجل الجماعة والوجود الإنسانى إلى موقف أخلاقى متصل بأخلاق المجتمع.

وقد تمثل ذلك فى مرحلتين. المرحلة الأساسية منها، وهى فى حقيقة الأمر مرحلة تمهيدية فقط – أى التسامح السلبى – اكتفت بالصبر على أصحاب الفكر الآخر ومن يعيشون بنهج آخر فى الحياة، وهو صبر كثيراً ما اقترن بالاحتقار ، ثم جاء التصعيد، أى التسامح الإيجابى الحقيقى الموثوق به، ليلقى وراء ظهره بمسافة بعيدة ما هو مفعل ومصون للغريب فقط على مضض من جانبه. هو يقبل حق الآخرين فى الحياة ويؤيد حريتهم، ولا يرفض أيضًا إرادتهم فى الانفتاح على المجتمع، كل بمحض إرادته ودون أن يطالب به. إن ثمة كيانات مجتمعية يمكن أن تتصف بالتسامح المقرون بالتفاهم السلبى الأكثر ضعفًا، حينما تتحمل أقليات، أما إذا اقترن التفاهم بالإيجابية الأكثر قوة، حينما تضمن وتمنح الأقليات حق الحماية القانونية العامة لهم.

ويدخل تحت مفهوم التسامح لمجتمع من المجتمعات أشياء كثيرة. فالتسامح الاجتماعى الذى يتجاوز مرحلة التسامح السياسى، يستغنى عن كل لون من ألوان الضغط الامتثالى ويسمح أيضًا بنهجيات حياتية خارج نقطة التمركز ذاتها، ولكن بشرط أن يكون ذلك دون عنف، والأفضل فوق ذلك: فى مسالمة وهذا سببه أن الاحترام المتبادل للتسامح الإيجابى لا محل له فى عدمية ساخرة تهكمية تسمح بكل شيء على

العموم، سواء بنهجيات حياتية تهدم ذات الإنسان، أو أفعال وقوانين تخضع الآخرين لظلم بين سافر، أو علاقات اجتماعية تضن على أجزاء كبيرة من السكان حقهم فى فرص متساوية (سواء من النساء، أو العمال أو أصحاب بشرة أخرى...)، أو أيضًا ثقافات لا تحتمل وجود ثقافات أخرى إلى جانبها. وليس من ورقة توت يتوارى خلفها عدم اكتراث أخلاقى، يعلل التسامح الأصيل والحقيقى فى الوعى بالقيمة الأخلاقية الذاتية، أوفى تقدير الذات أو فى الشعور بقيمة الذات، أو حتى فى احترام الذات. وسواء أفراد (تسامح شخصى)، أو كيانات مجتمعية (تسامح سياسى)، أو ثقافات أو مجتمعات (تسامح اجتماعى) – من يتصف بالتسامح، لا يرى فى الآخر خصمًا أو عدوًا له، ولا يسعى سعيه فى إجباره على أن يضمه إلى معتقده بالقوة، أو أن يجبره على الاستسلام له ويقهره تحت تهديد ووعيد. وعوضًا عن كل ذلك ينبغى عليه أن يتلمس الوئام مع الآخر على أساس من الندية والتفاهم.

والأشكال الثلاثة جميعها، أى التسامح الشخصى والاجتماعى والسياسى، ترتاح إليها النفس البشرية من خلال القدرة على ألا ترى فى الآخر فقط الشيء الآخر. ولا شك أن علماء أنثروبولوجيا الحضارة يرغبون فى إضفاء صفة أهل التنوير على أنفسهم، ويؤكدون غرابة حضارات أخرى واختلاف جنسها، من أجل زعزعة الاعتقاد الساذج فى "الحقيقة الوحيدة فى صنع السعادة"، لما يملكونه من أساليب حياتية وتصورات قيمية خاصة بهم، إلا أن التكملة الباطنة – وهو تنوير فوق تنوير، أو تنوير لمرحلة ثانية – تبرز عنصرين، غالبًا ما يغض التنويريون السذج أبصارهم عنهما: أولاً – إن التنوير بشأن ما هو غريب ليس بجديد، وكما ذكرت من قبل، فقد تبين باسكال فى تهكم، وهو فى ذلك استبق أستاذ التهكم والسخرية فولتير، إن العدالة تنتهى حدودها مع حدود النهر، وهو يقصد بذلك أن هناك تصورات للعدالة مختلفة تسور جانبى نهر الراين. وقبل ذلك بألفى عام، ألقى صاحب مذهب الشك كارنيدس (Karneades) خطابين متعارضين عن قصد منه بشأن العدالة، أحدهما مدافعًا عنها دفاعًا ملهبًا للمشاعر، والآخر يعارض فيه العدالة (Lactantius, Divinae 14 f. institutiones V) أيضًا قديمًا كتب هيرودوت فى شأن الفروق والاختلافات الخاصة

بطقوس الدفن، فقال: إن الفرس يتركون موتاهم قبل الدفن عرضة للحيوانات الشرسة (Historien I 140)، أما أهل اليونان فيحروقونها (V 8)، أما الهنود فيأكلونها على موائدهم (III 99) وثانيًا – إن هناك ثمة خداع منظور يهدد بالخطر، لأن ما يبدو على السطح متباينًا ، ليس بالضرورة أن يكون في الجوهر المعيارى، وربما – وهو الغالب – ينتج عن ظروف إطارية مختلفة، جغرافية، مناخية، اقتصادية.... أو أن المرء لا يفرق بين تصورات ثانوية للعدالة من حيث المعيارية – كما اختص باسكال حديثه عنها حينما كان يتحدث عن الاختلاف فى حق الميراث – والعناصر الأولية من حيث المعيارية. فإذا ما انتبهنا إلى الأخيرة، فإنه غالبًا ما يتكشف لنا الشىء الغريب ، وهو أنه ليس بغريب على الإطلاق.

8.2 التعددية والتسامح

منذ تحول مدلول التسامح من الصبر على المكاره إلى تحمل ومكابدة الاختلاف، فقد ارتبط التسامح بطريقة تتسم بالكفاءة والجدارة بالتعددية، وأيضًا بالنسبية. فحيثما تغيب التعددية المجتمعية أو تسود نسبية مطلقة، نجد أن التسامح الأخلاقى فى المجتمع يفقد موضوعه ولا داع له. فإذا اعتنق جميع البشر على سبيل المثال ديانة بعينها أو انتموا إلى مذهب واحد، فليس هناك إذن حاجة إلى تسامح دينى، وإذا اتخذ الجميع أسلوب حياة موحدًا، فليست هناك ضرورة إلى تسامح اجتماعى.

ونادرًا ما نتساءل عن التسامح حيث تسود رغبة اختيار كاملة، ولا مبالاة مكتملة غير منقوصة. فإذا ما تفعلت جميع وجهات النظر وأشكال الحياة وصارت جميعها سارية بنفس الأسلوب، فإن التسامح يفقد حينئذ مجال تطبيقه، وذلك مرجعه أن الصبر على الآخر ليس من شروطه فقط أن يكون هناك شىء آخر مختلف، بل أيضًا أن ما لدى شخص ما من شىء آخر مهم بالنسبة له، فى حين يكون الشىء الآخر الغريب مستنكرًا عليه ومبغوضًا. وليس المتسامح من يحرص على الحيادية وعدم الاكتراث فى

استنارة أو حكمة ورزانة، بل فقط من يحتمل شخصًا ما على ما لديه من وجهات نظر وعقائد خاصة به، وفى فلسفته وأسلوبه فى الحياة، رغم تعارض كل هذه الأشياء مع ما يملكه هو أو يدين له، وعلى هذا فهو من يعلم بالفعل بمثل هذه الأعباء الثقيلة على النفس على النقيض من اللامبالاة وعدم الاكتراث، ولكنه يتحملها على النقيض من اللاتسامح.

وعصر العولمة الذى نحياه ليس فى حاجة إلى الادعاء بنقص التعددية. فقد وجدت من قبل طائفة متنوعة من عقائد دينية وقيم أخلاقية وأساليب حياتية، وجماعات مجتمعية وقوى محددة للسياسة. ولكن نظرًا لأن الكيانات المجتمعية قد التحم بعضها ببعض فى الآونة الاخيرة، وضاقت المسافات بينها، ليس فقط فى الاقتصاد، بل أيضًا فى الفلسفة والعلوم، وفى الطب والهندسة، وكذلك فى التعليم المدرسى والجامعى، بل أيضًا فى الموسيقى والأدب والعمارة والفن (وقد دعمت الشبكة الإلكترونية العالمية التطور والتنمية إلى أقل مسافة ممكنة)، فقد طافت على السطح على سبيل المثال فى الغرب جماعات كبرى لثقافات غير غربية، وتغلغلت فيها بدورها عناصر غربية، وذلك سواء فى الغرب، أو فى الموطن الجغرافى لثقافات غير غربية. ونتيجة لذلك زاد التنوع بالفعل داخل الكيان المجتمعى، وتحولت الدول إلى مزيد من التعددية، بل صارت إلى حد ما ذات ثقافات متعددة، وبالإضافة لذلك فقد تقاربت الثقافات المختلفة فى المنظور الخارجى.

وحيثما تصطدم الحضارات والثقافات فى كل مكان، ينشب نوعان من الأخطار يتهددهما: الاستعمار الثقافى الذى يحاول أن يلتهم ثقافات أخرى ويغمرها ويقهرها، بل ربما يسعى فى استئصالها ، ثم النسبة الثقافية التى تنظر إلى جميع الثقافات، بما فى ذلك القيم الأخلاقية المتعارضة بأنها على قدر واحد. والخيار أو البديل لكلا الخطرين يكمن فى وجود تسامح مشهود به وبكفاءته: وحتى لا تعيش الثقافات فى عنف تجاه بعضها البعض، أو فى لامبالاة بجانب بعضها البعض، بدلاً من أن تحيا مع

بعضها البعض، فأقل ما يجب فعله هو أن يتحمل كل جانب الآخر ويصبر على ما يكابده تجاه الطرف الآخر: تسامح سلبى. والأفضل بكل تأكيد هو أن يعترف كل طرف بالآخر بنفس الدرجة: تسامح إيجابى، دون الاستغناء لهذا السبب عن إشكالية الحقيقة والسؤال عنها إذا اقتضت الضرورة لذلك ، كأن نتوجه بالبحث عن أى قيم بالفعل تستحق التقدير الكامل، وأى أسلوب للتعايش الجماعى يداخل المحتوى الثقافى على حق.

وبنظرة تجريبية نجد أن التعددية وحدها حتى الآن لا تلتمس فى كل الأحوال طريقًا للتسامح، ولا تطرق إليه. فإذا ما كان الجانب الآخر ضعيفًا، يمكن أن يتعرض إلى قهر وكبت، بل يمكن استئصاله حال وجود ضمائر فاسدة. وإذا ما اعتبرنا التعددية – بنظرة معيارية – أنها غير مبررة ولا تقف بجانب الحق، فيتحتم على كل منا محاربتها عن الصبر عليها، ولكن أول تبرير براجماتى للتعددية سيكون هينًا: إن من يسمح بوجود متنوع، فإنه يشجع على ما يصون مجتمع ما من وجود تجانس به، وربما كذلك من تماثل يفرضان عليه فرضًا: سواء حياة جماعية أكثر افتقارًا للاحتكاك أو أكثر ثراء فى تحقيق ذات إنسانية. وجريًا وراء دافع آخر، وهو براجماتى أيضًا، فإن الدولة ستفقد إحكام قبضتها المباشرة على الحقيقة، بالنظر إلى مهامها الريادية مثل تحقيق العدالة والحرية، ويتحتم عليها من هذا المنطلق أن تترك تحديد مفهوم الحقيقة بشكل أقرب للصحة، إلى ساحة القوى الاجتماعية والسياسية وممارستها الحرة فى هذا المضمار. أيضًا سيبرر مبدأ تكفل الدولة لرعاياها المعروف فى نظرية الدولة (قارن الفصل 10 عند Höffe 1996)، وبأسلوب آخر النظرية الاجتماعية الخاصة بالنظم (والأنساق الفرعية) المستقلة نسبيًا، من اقتصاد وعلوم وهندسة وثقافة وقانون وسياسة، أى نظرية النظم، سيبررون جميعًا التعددية وينصفونها.

وهناك سبب ("منطقى") مختلف ومتصل بنظرية المعرفة وهو أن تكون التعددية بمثابة وسيلة فى التأكيد على حقيقة أحكامها . يتواجد عند كانط ("أنثروبولوجيا، 2

Logik Philippi XXIV/ 427 f. قارن "منطق فيليبى الرابع والعشرين ؛ Anthropologic I,)، وهنا لا يكمن التضاد للتعددية فى وجود مجتمع موحد فى شاكلته، بل فى الذات الراضية بنفسها فقط دون غيرها، وهى ذات أنانية بدلاً من كونها متصلة بالغير ومنفتحة على المجتمع. فبينما تقارن الأنا المنطقية جميع الأحكام فقط بما لديها من أحكام ، لأنها تعتبر التوافق والتطابق بمثابة مقياس كافٍ للحقيقة، نجد أن صاحب التعددية المنطقى يعقد مقارنة بين رؤاه مع ما لدى الآخرين من مدارك ومفاهيم، ويقرر الحقيقة انطلاقًا من التوافق معهم. وعلى هذا فإن الرضا بالعمل على تنفيذ ما نملكه من وجهة نظر خاصة، يجعل الأنانى المنطقى يحول أى معرفة مزعومة إلى ظاهر، لأن الحق فى أن يكون الشىء ساريًا على الجميع أو العموم يدخل فى باب المعرفة. وشبيه بذلك ما وجهه كانط من نقد بشأن نوع ثان من الأنانية الجمالية، "وهى الأنانية التى تكتفى بما لديها من – مذاق" " ثم أنانية ثالثة، وهى الأنانية الأخلاقية، التى "تحبس جميع أغراضها على ذاتها". وفى الأحوال الثلاثة جميعها، يتوقف الموقف المضاد – أى التعددية – على أسلوب التفكير: ألا ننظر لأنفسنا وينطلق سلوكنا من أن العالم بأسره فى ذاتنا المهمومة به، بل على كل منا أن يتأمل نفسه ويسلك سلوكه على أنه مجرد مواطن عالمى" (أنثروبولوجيا 2).

ويمكن أن يلحق بنقد كانط للأنانية الأخلاقية تبرير أخلاقى يزيد على غيره من حيث كونه براجماتيًا فقط ، وهو يخص الأشكال المهمة على الجانب الأخلاقى للمجتمع، وأقصد به التعددية الدينية والاجتماعية والثقافية، وهى تستند إلى مبدأ عدالة أساسى، وهو يقود إلى الحق المتساوى للجميع فى الحرية والحياة القائمة على مسئولية شخصية؛ إلا أنه لا يخرج من هذا الحق تعددية مطلقة. وكذلك ما يتعلق بشأن مجتمعات تعددية، فهى تحتاج إلى وحدة سياسية تتماسك وتترابط بدورها مع بعضها البعض، من خلال تلك الروابط المشتركة مثل اللغة والثقافة والتاريخ والقانون، وهى

قواسم مشتركة تحول دون تحول الخصوم إلى أعداء، كما أن من شأنها سد الطريق أمام تحول المنافسة إلى حرب (أو حرب أهلية). والعامل المشترك الأهم الموحد سياسياً - القانون - يتأسس من جانبه على أسباب الروابط المشتركة، لاسيما على أهمية حقوق الإنسان كأدوات شرطية لاعتراف متبادل.

8.3 فصل في التاريخ والتبرير

هناك إشكاليات جديدة برزت بوضوح على خلفية المشاكل المعروفة. لذلك سنقوم بربط رسم خطوط تبريرها بإلقاء نظرة على التاريخ (قارن Frost 2003، وكذلك 2003 Schmidinger) وقبلهما ما كتبه Höffe عام 1988، ص 113 وما بعدها، وكذلك 1999 Bubner، الفصل I V).

بالنظر والرجوع إلى تاريخ الفكر نجد أن فكرة التسامح (الأخلاقي الاجتماعي) قد احتدمت وترعرعت في التعددية الدينية التي بدأت بالفعل في العصور الحضارية القديمة. بادئ الأمر دانت كيانات تلك الحضارات القديمة إلى آلهة خاصة بها. كل كيان مجتمعي كان يؤمن بآلهته الخاصة به، إلا أنها عُبدت فيما بعد في أماكن أخرى غير أماكنها الأساسية وانتقلت عبادتها إلى بلاد أخرى بعد ذلك مع تنقل وترحال أهل التجارة. وظهرت تعددية دينية أخرى في اللحظة التي تصدى فيها النقد الديني الفلسفي - والذي تواجد منذ عهد ما قبل سقراط عند اكزينوفانس - لمسألة مواجهة العقيدة الشعبية المتوارثة، والتي تؤمن بتعدد الآلهة، لمفهوم الإله الواحد.

لم تكن هناك ضرورة أن تؤدي التعددية الدينية إلى نزاع. على سبيل المثال تعايشت على عهد مملكة الإسكندر، وقبله في بلاد فارس تحت حكم كيروس، عدة ديانات ومذاهب في سلام ووئام من حيث الأساس والمبدأ إلى جانب بعضها البعض. كما أننا عرفنا أن روما قبل عصر ظهور المسيحية فيها، كانت تسمح للشعوب المقهورة في الحروب، بأن تمارس عباداتها الخاصة بها، بل في حقها في العمل على نشرها. كما أن المسيحية في وحدانيتها لم تكن في بداية عهدها سوى إحدى الخيارات المتعددة

للمفهوم الدينى تارة ، والفلسفى تارة أخرى ، المطروحة على الساحة، وواحدة لعديد من فلسفات الوجود.

يضاف لما سبق أنه تواجدت ديانات تؤمن بتعدد الآلهة وتعاملت بسهولة ويسر مع الصبر على قناعات دينية أخرى: فقد أدمجت سماء الآلهة اليونانية آلهة محلية أقدم منها وضمتها إليها، ثم فيما بعد انصهرت آلهة رومانية فى آلهة يونانية، فالإله جوبيتر على سبيل المثال انضم إلى الإله زيوس، والإلهة منيرفا مع الإلهة أثينا، بل إن فى عهد القيصر هادريان Hadrian أقيم فى روما مكان للعبادة لتقديس جميع الآلهة دون مواراة، والمعروف بمعبد البانثيون لعبادة جميع الآلهة. وهذا التسامح السابق لعبادات التوحيد، والذى كان إلى حد ما يعبر عن تسامح ساذج، وربما أيضًا تسامح طبيعى، من الممكن أنه توفر لارتباطه بعدم أهمية أو محدودية الادعاء بالحقيقة من جانب ديانات تقدس تعدد الألوهية. وفى كل الأحوال فقد حوت هذه الديانات فى ذاتها مذهبا للتعددية ، وذلك بإيمانها بتعددية التأليه، وكثرة الآلهة. كما انضم لذلك بين الفينة والأخرى ظهور نوع من التأمين ضد المخاطر: فقد وُجِدَ فى إحدى مقابر النبلاء الجرمان، هيكل عظيم يحمل قطعة نقود معدنية فى الأسنان، أى تلك الصك الذى كان تأمينًا مهمًا لم يحمله كرسم عبور له – وفقًا للتراث اليونانى– فى رحلته إلى العالم السفلى أو الآخرة حتى يتسنى له عبور نهر الأشيرون فى العالم السفلى. واستباقًا لرهان باسكال فإن الأمير الجرمانى كان يفترض عدم سيادة الآلهة الجرمانية فى العالم الآخر، بل الآلهة اليونانية (التى تنامت إلى علمه عن طريق روما)، ولذلك أمر بأن يعطى معه عند الموت عملة نقدية معدنية توخيًا للحيطة والحذر.

هناك كثيرون ينظرون إلى التسامح على أنه اختراع العصر الحديث. حقيقة لم يتوفر لدينا سوى الأمثلة الأكثر قدمًا المذكورة آنفًا، إلا أن هناك مبدأ تسامح مهم جاء ذكره قبل العصر الحديث بألف وخمسمائة عام. فقد جاء العهد الجديد بمبدأ فصل الأشياء بعضها عن بعض، على النقيض مما عرف عن الشرق القديم من تداخل لخيوط الدين والمجتمع والدولة فى مجموعة مترابطة واحدة، فنقرأ فى (إنجيل متى ، الإصحاح

21/22): "أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" ، وأولى قوانين التسامح المستوحاة من هذه الكلمات تعود إلى بداية القرن الرابع الميلادى؛ إن مرسوم ميلانو الشهير الخاص بالتسامح بدأ العمل به فى عام 313 على أنه العنصر الفاصل فى الالتزام الحقوقى: ونظراً للفصل الواضح بين الدولة والدين أصبح هناك حق لكل فرد فى حرية العقيدة التى يرغب فيها، ولهذا السبب كان هناك تحريم لصدور عقوبات دنيوية على أية جرائم دينية.

وبعد مرور قرن من الزمان على نحو التقريب شرع المعلم الكنسى أوجستين Augustinus فى توسيع قاعدة هذا المبدأ الحقوقى العام، إلى أمر أخلاقى مجتمعى، إلا أنه على أية حال كان مجرد أمر أداتى. فمن أجل ضمان تماسك الكنيسة، نصح بالأخذ بمبدأ التسامح: نحو الآثمين من إخوانهم فى المسيحية، ونحو اليهود ونحو العاهرات، وذلك لأن - على حد قوله - فى مقابل عدم التسامح سيكون التسامح الشر الأقل (Epistola ad catholicos de secta Donatistarum 9/44.11)، إلا أن ظهور الانقسامات والانحرافات (الهرطقات) على وجة السرعة بثت فى نفسه وغيره من الأساقفة الرعب والفزع ، حتى اضطرتهم لأن يعودوا أدراجهم على وجه السرعة إلى ما هو سائد فى الشرق القديم من علاقات، حيث يرتبط الدين بالسياسة إرتباطاً وثيقاً. وكثيراً ما أصدروا عقوبات على من يعتنق عبادة غير عبادتهم، تماثل العقوبات التى كانت تصدر ضد الجرائم الكبرى كالقتل والسرقة. ثم جاء المعلم الكنسى الأكبر الثانى، وهو توما الأكوينى Thomas von Aquin ليطالب بمبدأ التسامح والتحلى بالصبر على عبادات الكافرين بالله ونحو اليهود (قارن كتاب أبيلارد "حديث فيلسوف ويهودى ومسيحى: (Abaelards Gespröch eines Christen eines eines Juden und Philosophen,)، إلا أنه طالب بتنفيذ عقوبة الموت على الزنادقة والملحدين. وفى تفهم مختصر من جانبه تجاه حرية الاعتقاد، اعتبر اعتناق ذلك هو محض اختيار، أما فى حالة الاحتفاظ بالعقيدة المعتنقة، فذلك موقف مضاد لما سبق - على المرء أن يسأل: من أى زاوية ؟ - هذا الأمر ضرورى وحتمى (Summa theologica II a - II ae, quaestio 10 Art. 8).

ورغم تلك " الانتكاسات" لم يرتفع صوت النداء بمطلب التسامح فقط فى عصر التنوير، بل طولب به قبل ذلك بثلاثة قرون، وذلك لأن الفيلسوف وأستاذ اللاهوت وسياسى الكنيسة نيقولا فون كوس Nikolaus von Kues راح يدافع عن عقيدة جوهر "واحدة" فحسب، وعلى النقيض فى الأشكال التعبيرية عن دين تعددى. وحين بدأ الإصلاح الدين فى ألمانيا، شرع المبتدع لنوع جديد من التفكير السياسى ، توماس موروس Thomas Morus، والذى صار فيما بعد شهيداً لعقيدته الكاثولوكية، فى تنصيب نفسه من أجل الدفاع عن حرية الدين (1516/1992.186 f.)، فقد سمح على جزيرته "اليوتوبيا" من أجل ذلك بممارسة ثمة فلسفات دينية مختلفة وحتى الأديان الطبيعية، لأن المرء لا يعلم – حسب قوله– "ما إذا كان الرب نفسه يرغب فى أشكال وألوان متعددة من التقديس، ولهذا يوجه هذا وجهة قبل تلك القبلة، وآخر قبل دين آخر". علاوة على ذلك فإن ثمة دين حق – إذا كان هناك مثل هذا الدين الحق – ليس بالضرورة أن ينتصر فى حرب مدججة بأسلحة، والأقرب إلى العقل "أن القوة الكامنة بداخل الحقيقة" ستنفذ فى نهاية الأمر من تلقاء ذاتها.

أما مؤسس الإصلاح الدينى مارتن لوتر، فقد عضد فكرة الفصل بين الدولة والدين لاهوتيًا استنادًا إلى العهد الجديد، ولكنه حاد من الجانب السياسى الكنسى مجددًا ببعض مطالبه بشأن التسامح عن الرأى السائد القائل بأن التسامح هو إرث بروتستانتى ، أما التعصب فهو إرث كاثولوكى ، وهذا ما يتعارض مع رأى مورس المخالف عند تذكرنا له. وبسبب تعاليم (مغلوطة) دينية صدر حكم إبعاد ونفى فى جينيف – بتحريض من كالفين - Calvin ضد الطبيب الإسبانى وعالم اللاهوت، والمكتشف للدورة الدموية الصغرى ميجل سرفيتو Miguel Serveto، وفى المقابل صدر حكم آخر فى روما الكاثولوكية ضد الفيلسوف جيوردانو .Giordano، وقد احتضن لوثر فى تعاليمه للملكتين أو للسلطتين " بطبيعة الحال" المبدأ المؤسس فى العهد الجديد، أى مبدأ الفصل بينهما، بين فصل السلطة الدنيوية – وهى الدولة، والسلطة الدينية، وهى الكنيسة، كما سمح للدولة فقط إعمال السيف. ورغم ذلك نجده يطالب

بملاحقة اليهود والمعمدين (الجدد) على السواء، كما ألقى باللوم على الكاثوليك ووصف إصرارهم على موقفهم إزاء تصوراتهم العقائدية الخاطئة ووقوفهم فى وجه علم أفضل بأنه "طغيان مغرض" (خطاب إلى كل من الأمير يوهان والأمير جورج فون انهالت بتاريخ 12.6.1541، فى: الأعمال الكاملة 55.137).

ولكى نعين التسامح على الانتصار مجدداً، يتحتم على رجال الدين التحلى ببعض البصائر وأن يطلعوا على بعض الآراء، وتحديداً ما يتعلق بالفكرة البراجماتية، وهى أن المرء عادة لا يضم إليه "نفوسًا ضالة" باستخدام العنف بل بالحسنى، وأن يتبصروا الذاكرة اللاهوتية بأن روح العهد الجديد تكمن فى الصبر والمحبة. كما يلحق بهذا وذاك ما ينبغى عليهم إدراكه من أنه ليس بقبول العقيدة فقط، بل أيضًا بالإبقاء عليها، والإخلاص لها، يتمثل أمامنا فصل من فصول الحرية، ولهذا ليس هناك من فائدة تذكر للإجبار، لأنه فى أحسن أحواله لن يقود إلى اعتقاد مخادع وزائف. وفى نهاية الأمر سنقر ونعترف بأنه حتى فى حالة وجود ضمير مغالط ، لن تحظى المغالطة بأى احترام، بل سيظفر الإنسان بالاحترام والتقدير بصفته شخصية مسئولة عن أفعالها، وإن التسامح الملائم للمواقف مثل مشرط الجراح، فهو يترك حزًا حاداً بين الشخص ومعتقداته وقناعاته.

على الصعيد الآخر الرسمى هناك مجموعة من مثقفين الفرانكوفونية ممن يطلق عليهم السياسيون Politiques، وهؤلاء يعتبرون الاستقرار السياسى والسلام أهم من الناحية السياسية من جميع الفروق والاختلافات الدينية. فمن أجل وضع نهاية للحرب المدمرة للذات على صعيد المذاهب الدينية – ولا توجد حرب أشد ضراوة وأكثر قبحًا من حرب دينية – عزل قيصر فرنسا، ميشيل دى لوسبيتال Michel de l'Hospital دستور الدولة عن الدين، وذلك فى اجتماع له عام 1561 مع مجلس الطبقات، وأعلن أنه حتى تلك الفئة من البشر الذين صدرت ضدهم أحكام بالحرمان الكنسى، هم مواطنون وسيظلوا كذلك. وعلى وجه العموم يمكن القول إن العديد من مراسيم التسامح،

والفرنسية منها أيضًا، التى صدرت منذ منتصف القرن السادس عشر، قد استثنت فى أغلبها ضد المآرب والمشارب. وتمثل ولاية براندنبورج - بروسيا نموذجًا استثنائيًا فى هذا المضمار لفترة طويلة؛ فقد جعل الملك المنتخب لرأس الإمبراطورية المقدسة - فريدريش فيلهلم - بصفته أول رئيس دولة أوربى، جعل التسامح بمثابة مبدأ جوهرى للقانون العام. أما سبب نجاح تفعيل حرية الأديان فى نهاية الأمر إلى أبعد حدوده، فذلك يدين بالشكر لعدة عوامل، منها ما ألم بالجميع من إراقة دماء لحروب دينية وحروب أهلية، ومنها أسباب اقتصادية وعلمية. إن التعصب وعدم التسامح كان يهدد الممارسة الحرة للتجارة والحرف، كما يهدد العلم والفن بأخطار وعواقب وخيمة، بينما عايشت دول يسودها التسامح مثل براندنبورج - بروسيا ازدهارًا اقتصاديًا وثقافيًا. وعلى هذا نجد أن المصلحة الذاتية المستنيرة تقف إلى جانب التسامح وتدعمه.

ورغم ما سبق ذكره نجد أن الدور الفاصل الذى كان له فعالية على الجانب الفكري والثقافى قد جاء مع حركة التنوير فى أوربا، والذى يتحتم علينا هنا أن نبدأها بأعمال جروتيوس Grotius، وبوفندورف Pufendorf، ومدرسة سلامنكا، وذلك أن هؤلاء أقاموا قواعد القانون فى استقلالية عن الدين واللاهوت (على سبيل المثال كتاب جروتيوس Grotius, De jure belli ac pacis, prol. II, Pufendorf, De jure naturae et gentium I وكتاب بوفندورف من 1-6).

إن حرية الرأى والضمير والدين التى رفعت الرايات بطلبها فى نهاية الأمر فى مواجهة فلول التعصب العقائدى والسياسى، لها ما يبررها على ثلاثة مستويات استراتيجية يكمل بعضها البعض، كما أن جميعها تضع حدودًا ضيقة لسلطة الدولة: الاستراتيجية الأولى ترتبط بالدين، وهى على سبيل التمثيل، نجدها عند فولتير Voltaire فى كتابه (Traité sur la Tolérance) وبخاصة الفصل 14 به، حيث اعتبر حرية العقيدة فى توافق وتوحد مع الوصايا المسيحية. وهى فى حقيقة الأمر تستند إلى قواعد منصوص عليها فى العهد الجديد، مثل مبدأ التبادلية والتواصى بالحب، وكما نجدها

فى خطبة الجبل، والتشبيه الخاص بالزوان فى وسط الحنطة (متى الاصحاح -24-43-36 30.13)، وكما نرى ذلك على الأخص فى سلوك السيد المسيح، حيث لم يجبر أحداً على الاتباع بل جاء بالدعوة، وحيث يتضح ذلك فى موقفه الكريم السمح تجاه أصحاب الذنوب والخطايا (مرقس الإصحاح 17.2-13، لوقا الإصحاح 50.7-36، يوحنا الإصحاح 11.8-3). ولا ينبغى فى نهاية الأمر إغفال تذكير بولس الرسول بتبادلية الاحتمال والصبر (رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس 12.4 ، ورسالته إلى أهل غلاطية فى الإصحاحين 13.5 وإلى أهل غلاطية فى الإصحاحين 2.6، وإلى أهل كولوس 12.3 وما بعدها).

أما الاستراتيجية الثانية فتتعلق بنظرية الدولة، وهى كما جاءت فى كتاب الفيلسوف هوبز" Hobbes البهيموث" (Behemot) أو فرس البحر (الصادر عام 1668 فى الحوار رقم 1)، تتمثل فى تجريد الدولة من التزامها المزعوم تجاه الدين والكنيسة، حيث يرى أن ما يقع على كاهل الدولة لا يتعدى قيامها بتوفير حماية دنيوية فقط لمواطنيها وتأمينهم على حياتهم وأرواحهم وحريتهم وأملاكهم بحيث يسقط الدين من علياء اختصاصاته. ولا شك – لكى يمكن استكمال ذلك – أنه يتحتم وجود إطار ترابطى يجمع الكنيسة والدولة بجانب بعضهما البعض، وذلك لأنه حتى فى حالة وجود أى ديانة، مثل المسيحية، يستمد الكيان المجتمعى بها أحكامه الفاصلة لوجوده من عالم آخر غير عالمنا – مملكة الرب، فإن الكنيسة تعول على الدولة فى شمولها لتوقعاتها ، بل فى مطالبها وسلوكياتها غير المكترثة. وهى ترغب لأسباب عادلة أن تكفل الدولة لها مطالب ثلاثة: حرية الدين بالنسبة لها كمؤسسة – وبصفتها كنيسة منصفة فهى تطلب ذلك أيضاً بالنسبة لجميع الجماعات الدينية الأخرى، ثم حرية العقيدة والضمير سواء لأعضائها أو لجميع المواطنين، وثالثًا بالنسبة للكيان المجتمعى ترى فى الدولة أهمية من حيث التزامها فى وجود العدل والسلام به اعترافًا بكرامة أى إنسان. ولهذا السبب نجد أن الجماعات الدينية (المستنيرة) لها صفة تقاربية خاصة أو مماثلة مع الديمقراطية الليبرالية أو الدولة الديمقراطية القائمة على القانون والدستور (قارن ذلك من المنظور

المسـيـحـى عند Jüngel 2002، و أيضـًـا من المنظور الإســلامى راجـع رأى العــالم والفليسـوف الإسـلامى Mehmet Aydin 2004، والذى يذكـر أن ثمـة سلطات إسـلاميـة حاكمة، مثل الزعيم الدينى السـابق للدولة العثمـانية موسى الكاظم، قد أعلنت فى القرن التاسع عشـر بالفعل أن سيـادة القـانون هى أقرب لروح وفكر الوحى (الإسـلامى) عن سيادة النظام التسلطى).

وعلى الجـانب الآخـر فـإن الدولة تنتظر من الجمـاعـات والفـرق الدينيـة أن تركـز نشاطها على الأمور الدينية، وأن الحرية التى تنشدها من جانب الدولة - حرية الدخول والخروج - عليـهـا هى أن تمنحـهـا لأعضـائهـا أو المنتمين إليـهـا، وفـوق هـذا وذاك أنهـا تقابل من هـم على غير ملتهم، أو يدينون بدين آخـر، أو بعقيدة أخرى بمشـاعر الاحـترام والتـسـامح. وإذا نظـر أى فـرد لمثل هـذا المطلب على أنه علمـانيـة، فـإنه بذلك هـو الحـد الأدنى الذى يمكن أن يتـجـاسـر على كل ديانة، وبخـاصـة حين لا يمسَ جوهـرهـا الدينى بسوء، كما فى حالة الإسلام الذى يقوم أساسه على عقيدة التوحيد دون بديل عنها.

على هذا فإن التوقعات التبادلية المشروعة ليست محدودة، ولكن الفيصل فى الأمر هو أن يحق لكل فرد أن يصبح سعيداً فى نظر الدولة، بالطريقة التى تحلو له كما يقول فـريدريش الأكـبـر (قـارن كـتـاب Büsching عـام 1788، ص 118). وثمـة دولة ليـبـراليـة تستغنى عن ادعاءاتها بامـتلاك الحـقيقة من كل لون، ليس فقط الدينى منـها، بل أيضـًا العلمى والجـمـالى. وأمـا الكنائس، فـهى من نـاحـيـة أخـرى مـا هـى إلا ملتقيـات اتحـادية اختيارية لأصحـاب سـرائر واحدة دينيًا، عليـهـا أن تسـتغنى عن المطالبـة بأى حق فى سـيادة دنيوية، عمـلاً بنصيحـة يسـوع إلى بطرس، حين قـال له: "رد سـيفك إلى مكانه" (إنجيل متى، إصحـاح 26، 52 ؛ قارن أيضـًا إنجيل لوقا ،إصحـاح 22، 51 - 49).

ولا شك فى أن المؤمن بالله من حقه أن يرد الكيـان المجتمـعى السيـاسى إلى أمر إلهى (بالنسـبة للمسـيحية راجع رسـالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحـاح 13، 7 - 1 ؛ وبالنسـبـة للإسـلام، قـارن سـورة رقم 3، آية 110، وسـورة رقم 4، آية 59؛ وراجع

أحاديث النبى محمد عند Lewis 1981، صفحات 222 وما بعدها) ، ولكن ليس لديه حق فى أن يطلب من الكيان المجتمعى أن ينظر لنفسه على أنه مؤسسًا تأسيسًا إلهيًا، وأن من يعتلون مناصبهم به يحكمون "بما أنعم الله عليهم من نعم وسنن"، كما أن ليس من حقه مطلقا فى أن تتطابق هوية الكيان المجتمعى بشكل حصرى مع جماعة دينية محددة. ولو افترضنا أن ثمة دولة من الدولة هى أقرب فى إقامة قواعدها إلى المسيحية، وأخرى إلى الإسلام، وثالثة إلى الهندوسية، فإنه يتحتم على كل منها أن تمنح الجماعات الدينية الأخرى حقها فى الحرية، سواء كانت حرية دينية شخصية، أو جماعية. ومتى عاقبت جماعات دينية أصحاب وجهات نظر منحرفة ممن يعتنقون إلحاداً أو زندقة أو بدعًا أو هرقطة، بنفى أو إبعاد أو طرد، فإن هذا الحرمان الكنسى ليس من حقه أن يقترن بأى نوع من عقوبات تخص "المواطنة" ، أى أن تكون هناك عواقب دنيوية من قبل الدولة. ويضاف لهذا على وجه الخصوص أن الجماعات الدينية لا يحق لها أن تواجه ثمة خطر لارتداد عقائدى، أى خطر بإسقاط العقيدة الأصلية عن صاحبها، بعقوبات دنيوية إجبارية، وإلا فإنهم يخالفون أنفسهم فى ارتكاب هذا الفعل: فسواء أنهم مسيحيون أو مسلمون أو بوذيون، فكل هؤلاء قد انتشروا فى العالم شيئًا فشيئًا عن طريق بعثات تبشيرية "للكافرين" حتى صارت دياناتهم ديانات عالمية.

وعكس ذلك هو ما لا يقع على عاتق الدولة فى تدخلها بشأن المسائل العقائدية حيت تلجأ إلى استخدام قوة دنيوية فى هذه الأمور، بل إن وثيقة الحقوق العظمى ذاتها والخاصة بالتسامح – خطاب التسامح الشهير لجون لوك – قد وضعت حدوداً للتسامح السياسى بلا ضرورة (1689): ليس على الدولة تجاه الملحدين التزام بالتسامح، لأنهم لا يقرون بالمبدأ الأساسى للقانون والأخلاق – الرب، ولا تجاه الكاثوليك، لأنهم يخضعون زعمًا للسلطة الدنيوية لدولة أجنبية – الفاتيكان، حيث إن هناك احتمال وجود خطر الخيانة العظمى . وقبل ذلك بأربعين عامًا كان هناك "مرسوم ميريلاند بشأن الدين" (1649)، الذى ضم الديانة الكاثولوكية ذاتها – عكس ما سبق – إلى عقد التسامح، وهى "الأكثر بغضًا للأديان جميعها، إلا أن المرسوم طالب بالإيمان

بيسوع المسيح على أقل تقدير. ولم تصدر صياغة نصية من البداية تقر بحرية الضمير الكاملة إلا وثيقة رود أيلاند الأمريكية عام (1663) "Charter of Rhode Island and Providence Plantation".

وهناك استراتيجية تسويغ وتبرير ثالثة للتنوير، وهى استراتيجية شخصية، أى تستند إلى تبرير كل فرد على حده: فمن أجل سلامته الشخصية فهو ليس لديه فقط حق فى أن يسلك فى تعاملاته ما يمليه عليه ضميره المستنير، بل يعد ذلك نوعًا من الالتزام وحيثما يتهدد السلام المجتمعى بخطر من الأخطار، كأن يغرر المواطن على سبيل المثال برأيه فى عدم طاعة قوانين الدولة، هنا فقط تنتهى حرية الضمير.

وفيلسوف التنوير الأعظم امانويل كانط الذى لا تُعد فلسفته فقط ذروة التنوير الأوربى، بل هى أيضًا نقطة التحول فيه، يذكر أن الأمير المستنير ليس هو فقط من يرى أن من واجبه " ألا يملى على الناس شيئًا فى أمور دينهم، بل من يمنحهم ممارسة الحرية الكاملة فى هذا الشأن"، وينتهى به الأمر إلى أنه هو نفسه الذى ينفض عن ذاته المسمى المتغطرس "للتسامح". وسواء كانت هناك أسباب دينية أو أسباب حقوقية أو من أجل سلامة شخصية لكل إنسان – من يأخذ مفهوم الضمير على محمل الجدية، يتحتم عليه – وفقًا لمفهوم كانط – منح كل إنسان حريته "فى أن يستخدم عقله فى كل شىء، وهذا هو موضوع الضمير" (ما هو التنوير ، V III 40).

وتسمح استراتيجيات التسويغ الثلاثة أيضًا بإضافة مزيد من النقاشات والحوارات التى تتناسب مع تبرير التعددية. على سبيل المثال فإن التجربة والخبرة تقول بأن هناك دائمًا فروقًا واختلافات، بدءًا من الاحتياجات والاهتمامات الخاصة بالمواهب والذوق، وحتى منبع وتقييم الظروف الاجتماعية والسياسية. كما أنه لا يوجد من هو معصوم من الوقوع فى أغلاط وإجحافات ونقائص، ولا بديل عن المناقشة الحرة التى هى أفضل الطرق للوصول إلى الحقيقة عن تشبثنا بالعناد العقائدى الجامد وإصرارنا

على ما اقتنعنا به من قبل. وبذلك يأتى علم من شأنه العمل على إثراء إمكانيات تحقيق الذات، وعنده تتكشف الحيرة المنظورة لكل هيئة ملموسة على أرض الواقع.

مثل هذه النقاشات والحوارات تبرر التسامح من منظور المصلحة الذاتية المستنيرة، والفطنة تعلم بأن التعصب يغلق الأبواب أمام حيز الحياة الشخصية والمهنية، كما أنه يعرض التوسع الحر فى التجارة والحرف للأخطار، إلى جانب ما يتهدد العلم والفن من مخاطر. فى المقابل نجد أن الشخصيات المتصفة بالتسامح تحظى بالانطلاق نحو الإبداع والابتكار، كما أن الكيانات المجتمعية المتسامحة تزدهر اقتصاديًا وثقافيًا على حد سواء. وفى كل الأحوال فإن هذا "التسامح المتعقل "يستبعد أفرادًا وجماعات من دائرة التسامح، حيث إنهم لا يقدمون إسهامًا ذا قيمة تذكر من أجل وجود ما هو أفضل أو من أجل رغد فى الحياة.

وإذا كان من تبرير أكثر شمولاً وأشد تثبيتًا لقواعد فهو الذى ينطلق من كرامة الإنسان التى تعلو على كل شىء، والتى تفسح المجال أمام كل إنسان لأن يكون شخصية حرة متساوية فى القدر والمقام مع الجميع، ومسلحة بالقانون حيث تقيم قواعد قناعاتها الخاصة وتعيش وفقًا لها. هنا ينحنى التسامح أمام مفهوم الحق والعدالة، وينتهى حيث تمس حرية وكرامة آخرين بسوء. وهذا يعنى أن التبرير الذى يهدف إلى تحقيق حرية وكرامة كل إنسان، يحتوى على مقياس من أجل التسامح، كما يشتمل على معيار خاص بحدوده. أما المطلب الذى ينبع أيضًا من القاعدة الذهبية المعترف بها على المستوى التداخلى بين الحضارات أو الثقافات (انظر الفصل 10.2)، والذى يقوم على أنه لا يسمح لأحد بحرية ليست مباحة للآخرين جميعًا بنفس القدر، فهذا المطلب لا يزكى مفهوم التسامح ولا يعطيه ما يكفيه من أجل تثبيت ما هو معروف من معطيات فى العلاقات النسبية، على نحو ما أعرب عنه الناقد هربرت ماركوس Herbert Marcuse عام (1966) من مخاوف. إن هذا المطلب لا يسمح كثيرًا بالدخول فى دائرة الصبرعلى الظلم، سواء الخاص بنا أو الخاص بالآخر. فحيث تكون هناك ضرورة

لحماية الحرية وكرامة الإنسان، يتراجع هذا المطلب خلف ادعاء أو نقد أو اعتراض، ويتوارى خلف أحد منهم. إن التسامح كمبدأ أخلاق حقوقية – وله ما يبرره من أسس فى العدالة – يقابل المتعصب بعدم تسامح. وفى الوقت ذاته يتكشف لنا معياراً تقديرياً فى هذا الأمر: أن ثمة كياناً مجتمعياً وثمة ثقافات تستحق مزيداً من الاحترام والتقدير، حين تحترم حقوق الإنسان وتقيم قواعدها على مبدأ عدالة الحرية المتساوية.

وعالم الطب النفسى ألكسندر ميتشرليش Alexander Mitscherlich(1974.11) يرى فى التسامح علامة دالة على قوة الأنا ، وهو محق فى رأيه، ولذلك يمكن استكمال هذا القول بما قاله عالم الاجتماع كارل أوتو هونديش Karl Otto Hondrich، 1075 ، 1995): "إن تفريغ الشحنة النفسية الشرسة على الأقليات الأكثر ضعفًا فى المجتمع، يعد بمثابة مؤشر لليبرالية منهكة مؤقتة". ثم إن أى مجتمع متسامح يأتى رد فعله على ذلك باستراتيجية مضاعفة، فهو لا يربط الاعتراض العنيد على الاعتداء بغضب أنيق معجب بذاته، بل محاولة تعضيد الإمكانيات المتاحة للمعتدين إلى أبعد الحدود فى احترام الذات أو عزة النفس واحترام العالم، بحيث لا تنهك ليبرالية أكثر من ذلك ، ويطلب منه ما لا طاقة له به.

8.4 الحجاب على سبيل المثال

هناك حالات نزاع أكثر طرحًا على الساحة حاليًا، منها ما سنذكره باختصار، ومنها ما يستحق أن نقترب إليه بالتفصيل (وهناك قضية ثالثة تتعلق بموضوع الصليب فى مدارس ولاية بافاريا، وعنها انظر كتاب هوفه Höffe الفصل (12.4) الصادر عام 1996: فى فترة الثمانينيات ببريطانيا العظمى طالبت جماعات السيخ وهم أتباع حركة إصلاح دينية هندية، بأن توافق الحكومة على استثنائهم فى القانون الملزم لكل سائقى المركبات البخارية بوضع خوذة الحماية على الرأس، وذلك – كما جاء فى طلبهم – حتى لا يضطرون فى حالة تطبيق القانون عليهم، إلى خلع العمامة الخاصة

بهم، وهى بالنسبة لهم علامة مهمة للتعرف على هويتهم كجماعة سيخ، وهو ما يعضد موقفهم. أما ما يتعارض مع هذا المطلب فهو حسبما ورد من مصادر خاصة بجماعة السيخ أنفسهم، أن تلك العمامة لا تدخل فى جوهر البديهية الدينية عندهم، إلا أن حماية الرأس من التعرض لإصابات أمر بالغ الأهمية. فى ظل هذا الموقف أصبح وجود نقطة التقاء بين الطرفين أو إيجاد حل وسط بين الخوذة والعمامة الدالة على الهوية، أمرًا يمكن إعادة التفكير بشأنه، ليس من المستحيل تطبيقه. من ناحية يمكن إعمال العقل بشأن الغرض من ارتداء الخوذة على الرأس، وأن البديل لها ، أى العمامة، يمكنها تحقيق هذا الغرض عن طريق إدخال بعض إضافات فنية بعينها، بحيث تتوفر حماية الرأس من خلالها فى أعلى درجاتها. ومن ناحية أخرى نظرًا لأن هذه العمامة لا تشير إلى مدلول أو رمز دينى متأصل عند السيخ فإنه من الممكن فى هذه الحالة ولا حرج إدخال تلك الإضافات عليها، بل التجرؤ على طلبها (راجع المناقشة فى هذا الموضوع آنفًا عند Loewe 2005، الفصل 2). ومرورًا بهذا الموضوع نجد تصديقًا على وزن القيمة الأخلاقية المكملة المذكورة من قبل. وكما هو الحال إزاء الوعى بالقانون والعدالة والوعى العام، كذلك مسألة التسامح تتطلب بالإضافة لذلك اتخاذ موقف ملائم أو ما يطلق عليه "تدبير الأمر" ، لأننا أمام تشكك نحو كفاءة الحكم والقياس الخاص به. ويدخل تحديدًا فى نطاق جميع هذه القيم الأخلاقية أهلية مضاعفة، من ناحية اقتدار على حسم مسألة أخلاق مواطنة من حيث التدبير "موقف يرضى الاتجاه العام" ، ومن ناحية أخرى كفاءة قصدية تداولية " كفاءة الحكم فى موضوعيته".

إن الكفاءة على إصدار الحكم فى موضوعية تأخذ نفس درجة الأهمية أيضًا عند تصدينا لإشكالية أخرى جديدة على الساحة الآن، وهى قضية الحجاب، وهو غطاء الرأس للنساء المسلمات. هذا لأن الموقف المعنى بحثه هنا، وهو التسامح، لا خلاف عليه، وبخاصة ونحن إزاء كيان مجتمعى ليبرالى تحتل فيه حرية الأديان المرتبة الخاصة بحقوق الإنسان.

أولى خطوات كفاءة الحكم: لا تخرج علمانية من عباءة التسامح. ربما كان لدى الجمهورية الفرنسية أسباب وجيهة من أجل علمانيتها Laïcité، حياديتها السلبية أو المتباعدة، إلا أنها لم تكن ضرورية من أجل تحقيق ديمقراطية ليبرالية. ولعل ديمقراطيات الغرب لا تزال تحتفظ فى ذاكرتها بأن منهلها فى تاريخ الفكر لم يعتمد فقط على ما أوحى إليها من الفلسفة اليونانية والقانون الرومانى، بل أيضًا من الديانة اليهودية المسيحية. ولكى تكون منصفة، عليها حين تتصدى لموضوع حرية الأديان ألا تسقط من الذاكرة الحروب المذهبية الدامية التى مرت بها، والأهم أن تتذكر أيضًا الفصل بين الكنيسة والدولة فى العهد الجديد (قارن Ratzinger 2004" وقد ألغت العقيدة المسيحية فكرة الثيوقراطية السياسية، وذلك بإبعادها عن نهج يسوع المسيح، وأخرجت – بالتعبير الحديث – فكرة دنيوية الدولة التى يتعايش فيها المسيحيون مع أصحاب عقائد أخرى جنبًا إلى جنب فى حرية". فإذا ما كانوا علاوة على ذلك على قدر من الذكاء، فإنهم – وهذا جانب واحد فقط – ينفتحون على تلك الخبرات والتجارب الخاصة بحياة طيبة، ولكن يحدوها أيضًا الخطر بعمق، حيث تتوحد تحت مظلتها الأديان. وهم فى نهاية الأمر سيدينون بالشكر إليها، حيثما يسعون إلى تعضيد الشروط الأساسية المعيارية والمحاطة بألوان التشجيع من أجل ديمقراطية ليبرالية.

وفى جميع الأشكال الأربعة، من ذاكرة، وإنصاف، وذكاء وامتنان، ستجد الكيانات المجتمعية الليبرالية بناءً على ذلك ما يؤيد فكرة الاعتراف بالجماعات الدينية الأخرى. وهى بالإضافة لذلك تمنحهم الحق فى دخولهم إلى مجال المناقشات الجدلية العامة، بعيداً عن تقاليدهم الدينية ، معبرين عن أنفسهم فى لغة دينية ولكنها ليست محكمة السد. وفى كل الأحوال نجد أن الحيادية القائمة على أيديولوجية فكرية توصى أيضًا المجتمعات البشرية بأن يكون لها موقف غير متحيز من الأديان، بل وعليها أن تحترم الموقف الرافض. فى إطار هذا التفاهم المتواضع، وليس بالمعنى الخاص "بعلمانية عقائدية" أو بإلحاد عدوانى شرس ، تعد كل النظم الديمقراطية الليبرالية علمانية.

وثانى خطوات كفاءة الحكم: أن ثمة مجتمع ليبرالى بحق يعفو ويصفح دون ملل أيضًا عن ثمة أشكال حياتية تنظر إلى اتجاه علمانى من حيث المفهوم العقائدى على أنه بات باليًا لا أمل فيه. واستنادًا إلى هذه العلة فهو لا يقبل التفاهم المألوف اليوم إزاء ما هو "أصولى". إن القرار الخاص بأى مؤمن فى أن يدين بشدة وتعصب إلى أصول ديانته، يعد بالنسبة له بمثابة باب مفتوح بلا مشاكل وفقًا لمبدأ حرية الأديان. ونظرًا لأن الديمقراطية فى حياديتها الأيديولوجية تنأى بذاتها كلية تجاه وجهات النظر الدينية، لا سيما الروحية منها، نجد أنها تستبدل كلمة "أصولى" فى حديثها بكلمة "أرثوذكسى"، والمقصود بها: المؤمن الحق، وربما يطلق عليها أيضًا "قمة الأرثوذكسية"، ويقصد بها المؤمن الحق المتمسك بقواعد دينه بشدة.

وبسبب هذا الفرق – وهو ثالث خطوات الحكم – نجد أن ثمة نظامًا ديمقراطيًا ليبراليًا لن يكون لديه صعوبات عندئذ حتى مع قضية الحجاب ذاتها الخاصة بنساء مسلمات، حين يكون ذلك الحجاب رمزًا لإسلام غاية فى الأرثوذكسية أو التشدد الدينى. وإذا افترضنا أن الحجاب رمز دينى يطالب الإسلام ضرورة التزام النساء به من حيث المبدأ، بحيث أن عدم ارتدائه يعد بمثابة مخالفة دينية ثقيلة الحمل، فإن ثمة مجتمع ليبرالى يتعين عليه أن يصرح به دون تردد. ولكنْ كل منا يعلم أن الجوهر الدينى فى الإسلام يرتكز على أمور أخرى، وهى بادئ ذى بدء تتمثل فى التشديد على التوحيد، إلى جانب الصلوات المفروضة المرتبطة بطقوس وتطهر ووضوء، ثم فريضة الزكاة وصيام شهر رمضان وكذلك أداء فريضة الحج لمن استطاع إليه سبيلاً، ثم يأتى الأمر بمحاربة الكافرين، وهو موضوع محل خلاف بلا شك، ولا يمكن مطالبة أى نظام ديمقراطى ليبرالى بالتسامح معه. فالتسامح المستنير هو على وجه التحديد التسامح الذى يحتفظ بشرط عدم نشر الدين بالقوة الجبرية على الجميع. إن القرآن ذاته لا ينص على الإطلاق فى صراحة ووضوح على حتمية غطاء الرأس، بل ينص فقط على أن المرأة تغطى عوراتها الجسدية وتحفظ "فرجها"، وأن النساء "يضربن على جيوبهن" (سورة 24، آية 59، وانظر خورى عام 1990، جزء x، ص 50 وما بعدها، وكذلك -Mc Au

lllfo عام 2001 ، جزء I ص 346 وما بعدها، والجزء III ص 403 وما بعدها). ولذلك فإن النساء المؤمنات فى إيران على سبيل المثال لم يرتدن جميعهن الحجاب قبل قيام الثورة الإسلامية بها.

ورابع خطوات الحكم: إن الأمر يبدو على وجه آخر، حين ترفض جماعات بعينها - وغالبًا ما تتخذ الدين ستاراً تتوارى خلفه فقط - مبادئ الديمقراطية الليبرالية، وتعلن الحرب على الديمقراطية فى حماية الدين، أو تقوض دعائمها. وإذا كان الحجاب يتعارض فى وضوح وعدم التباس مع مبدأ الديمقراطية الليبرالية، ومع مساواة الرجل بالمرأة، فيتحتم على الديمقراطية أن تمنع ارتداءه؛ ليس فقط إذ ذاك بالنسبة للمدرسات فى وظائفهن الرسمية، بل أيضًا للتلميذات وربما المسلمات على وجه العموم؛ وهى لا تسمح بذلك فى المقام الأول من أجل حماية لذاتها، بل من أجل مواطنيها من النساء. وعلى أية حال فإن الموضوع لا يتعلق بمكاسب أو امتيازات خاصة بمسيحية أو بإعادة تمسيح، لأن الأمر بالمساواة مقدس فى دولة القانون العلمانية، أما المسلمون فلهم أن يضيقوا على أنفسهم ما أرادوا البقاء على ذلك، كما يفعل الآن شهود الرب يهوه نفس الشيء.

الخطوة الخامسة: لا ينبغى أن نغفل أن هناك أموراً أخرى أكثر أهمية من أجل المهمة المنوطة بحماية ذوينا من المواطنين، بمن فيهم من المسلمين أيضًا. فهناك على سبيل المثال مهمة تعليم المدرسين الملحقين بالمدارس التى يدرس فيها القرآن وذلك على النحو الأكاديمى المألوف فى ألمانيا. وينبغى أن يتم هذا التعليم فى بلدنا ذاته وليس فى مكان آخر، بدلاً من استيراد مدرسين لا يعلمون شيئًا عن العلاقات بداخل البلاد فى مجالات القانون والاجتماع والحضارة والثقافة ، وذلك لأننا نعانى كثيراً من أحكام مسبقة بالجملة ضد ألمانيا والغرب.

الخطوة السادسة لكفاءة الحكم: أن الرسالة المرتبطة بقضية الحجاب ليست واضحة بشكل نهائى كما يفترض الخصوم المعلنون ، أو كما يفترض أولئك المؤيدون لها

الذين ينكرون وجود مجال نزاع على أرض الواقع مع اللافتة المتهورة التى تقول "هذا مجرد رمز دينى". إن الرسالة الخاصة بالحجاب تتعلق بالسياق، وأذكر فقط بالآتى: لو أن ارتداء الحجاب خرج علينا على اعتباره قطعة تتزين به المرأة، أو بغرض الوقاية من الرياح والأمطار لما تصدى له أحد، ولاتفق ذلك مع ما نعرفه فى التاريخ ، حين كان مألوفًا زمنًا طويلاً فى كثير من بلدان حوض البحر المتوسط، وأنه كان بمثابة غطاء رأس ترتديه كبيرات السن على وجه الخصوص؛ وكذلك ارتداء ثمة رمز دينى متواضع وبسيط دون الإلحاح بالمطالبة به ، أو بفرض أنه محاولة هادئة للتبشير، من شأنه ألا يثير مشاعر الغضب أو يعترض أحد طريقه.

إن النظام الديمقراطى الليبرالى لا ينظر بعين اعتبار إلى القيمة الرمزية الدينية، بل إلى القيمة الرمزية السياسية. وهذا الفارق يتجاهل الرموز الدينية ،سواء اليهودى يضع على رأسه قلنسوة أو مسيحى يحمل الصليب، بنفس درجة تجاهله للحجاب كرمز دينى إسلامى، وذلك لأن الصليب على أقل تقدير اليوم لا يحمل على العموم – وكذلك الحال فى ألمانيا – دلالة خاصة بأمور مريبة سياسيًا كما كانت فى الماضى مثل حروب صليبية أو محاكم تفتيش أو تبشير بالإكراه. وقياسًا على ذلك ليس من حقنا أن نحتج على الحجاب، استنادًا إلى تخلف الوضع الحقوقى للمرأة فى تاريخ مجتمعات حوض البحر المتوسط وامتد عبر آلاف السنين. نحن لا نملك إلا ما لدينا اليوم فحسب.

الخطوة السابعة: ما يريب بشأن الحجاب ويدعو لتدبر أمره حيث تتمثل فيه إشارة واضحة للعيان على قهرالنساء المسلمات. مثل ذلك القهر لا يتعارض فقط مع مبدأ المساواة الذى نادت به الثورة الفرنسية، بل إنه يتعارض مع ثمة نظام ديمقراطى ليبرالى. إن الحجاب يصبح محل ارتياب حينما يكون علامة تعترض طريق المساواة المجتمعية للمرأة مع الرجل. ولهذا السبب هناك اعتراض على الحجاب فى بعض البلدان الإسلامية من جانب نساء يعرفن قدر ذاتهن ومعتدات بأنفسهن ، ولا يرتدينه فى مكان آخر إلا خوفًا على أنفسهن من أعمال انتقامية والتنكيل بهن. وحيثما يكون

هناك اعتراض على وجود قانون أساسى للمساواة فى الحقوق وعدم تقدير لقيمة الديمقراطية الليبرالية بصفتها حقًا أساسيًا لحرية الأديان، فيحق للكيان المجتمعى أن يعبر عن اعتراضه ورفضه فى كل حال. ولم يحدث فى ظل هذا السياق أن صدر فى ألمانيا أمر بمنع أو حذر النقاش بشأن موضوع الحجاب، ولم تفعل ألمانيا مثلما فعلت فرنسا حين أصدرت على المستوى الرسمى حذرًا بارتداء تلميذات المدارس الحجاب؛ ولكن كل ما فعلته ألمانيا كان مجرد تحريم بارتدائه فقط للمدرسات العاملات التابعات للدولة. أما لو أن ذلك فى نظرهن مصادرة لارتداء الحجاب، لما صرح بارتدائه على العموم كما ينعمن بذلك المسلمات اللائى يعشن بطول وعرض ألمانيا، وبدرجة تفوق مثلهن فى أوطانهن. إن تركيا، وهى بلد إسلامى وأغلب سكانه يدين للإسلام ، تمنع جميع الموظفات العاملات بالدولة من ارتداء الحجاب، وكذلك فى جميع الدور والأماكن الرسمية. وحين يخرج هذا المطلب من نساء من أصول تركية، فليس فى مقدورهن مطلقًا الاستناد إلى مرجعية ذلك الحق وممارسته المألوفة كما فى أوطانهن.والأرجح أنهن يعبرن بذلك عن الرغبة المذكورة فى التصدى والهجوم على الديمقراطية الليبرالية.

هناك حجة أخرى، على فرض – كما يقال – بأن مع ارتداء الحجاب هناك رغبة فى نشر الدين والتبشير به بين نساء غير مسلمات ... هذا الأمر يصعب إقامة دليل إقناع عليه بما يخالفه. فمن يحمل فى السر صليبًا مسيحيًا أو نجمة داود، ليس معناه أنه بهذا المنطق لا يرغب فى البحث عمن يدخل فى ديانته، إلا أن الأقرب للارتياب أن المعلمة هى شخصية نافذة التأثير والاعتبار بحيث أن فى إمكانها على أقل تقدير أن تحث تلميذات مسلمات فى مقتبل عمرهن، على التفكير فى التشبه "بالنموذج القدوة" لهن. علاوة على ذلك يصبح الأمر فيما بعد هينًا على الوالدين فى الحث والضغط ، وربما أيضًا إجبار بناتهن "المتمردات" على ارتداء الحجاب، وهن فى حقيقة الأمر مدركات لذاتهن ويعرفن قدرهن (بشأن الاعتبار القانونى فى هذه القضية، راجع على سبيل المثال Steiger 2003 b).

الخطوة الثامنة: فى هذا الموضع يمكننا تنحية موضوع تقييم الحيثيات التى نملكها جانبًا، ونظرًا لصعوبة ما به يمكننا أن نعبر بالتخمين التالى: سواء صدر ذلك الحكم عن المحكمة الدستورية أو المشرع، فالقرارات ستكون محل نزاع إلى أبعد حد عن أى معيار مألوف فى حالات أخرى، لأنه ليس من السهل فى مثل هذه الحالات، تحديد الحدود الدقيقة للتسامح السياسى، والعلة النظرية للفعل - وهى إن التسامح يتألف من حيث المفهوم من جانبين للتسويغ، من موقف اتجاهى وكفاءة حكم - تساعد قليلاً على إنهاء النزاع الدرامى: ومن جانبى التسامح نجد أنه لا خلاف فى نظام ديمقراطى ليبرالى على وجهة النظر الأولى التدبيرية الحاسمة للمسألة، أما وجهة النظر الثانية القصدية المتداولة، فهى من المحتمل أن تخضع لنزاع مرير. وربما تقع الديمقراطية الليبرالية هنا فى أزمة قرار حقيقية، ولهذا لا ينبغى مواجهتها فقط بمطالب محددة، بل ربما أيضًا بقرارات أخرى فى التسامح، وذلك لأنه نظرًا لصعوبة التقديرات والتقييمات الحيثية التى فى حوزتنا، فإنه من الصعب أن نصف قرارًا بأنه واضح فى تسامحه، والآخر بأنه واضح أيضًا، ولكن فى عدم تسامحه.

وفى ظل هذا الوضع تأتى خطوة تالية أخيرة فى الحكم: إن ثمة تسامحًا من نوع جديد أكثر شكلية، أى تسامح من الدرجة الثانية، يعارض تعاظم واستعلاء كفاءة الحكم الذى نملكه، ينبذ كل لون من ألوان التطرف، ويفتح الطريق أمام حلول وسطى خلاقة (وأعتقد أن طائفة السيخ على سبيل المثال استطاعوا بمبادرة منهم تقديم اقتراحات من شأنها العمل على تحقيق الاهتمام الحقوقى فى بريطانيا العظمى الخاص بتقليل أضرار الإصابات فى حالة راكبى الدراجات البخارية إلى أبعد درجة، فى شكل العمامة الخاصة بهم).

على أية حال هناك أمران يشبه كل منهما الآخر ظاهريًا، إلا أنهما يعملان على الفصل بين التسامح المألوف لدينا، وأى تسامح آخر جديد يطل علينا.. من ناحية من خلال ذلك الفتور وعدم الاكتراث- ولو على سبيل آخر غير الحقيقة - إزاء ثمة موقف

ورأى يصدر يمثل تسامحاً ادعائيًا فقط أو تسامحاً غير حقيقى.. ومن ناحية أخرى من خلال ذلك الترفع عن التشكيك فى الحكم القضائى حين ينظر فى غير تريث إلى قرار مقنع فى الحيثيات أنه ينطوى على قصور أو غير مصيب، استناداً إلى تساوى أدلة الإثبات والنفى بنفس القوة ادعاء، ولا يبقى سوى تعنت الخصوم فى القضايا إزاء الحكم الصادر. ولكن يجب العلم بأن الحكم لم يصدر أولاً بدون سياق ، بل لالتزام به حتمى على الدوام، والأرجح أنه من الممكن صدور حكم آخر من جديد، سواء فى ظل اختلاف أعراف قانونية أخرى لـ "القانون وفروقه" أو أيضًا فى ظل ظروف شرطية مغايرة("المجتمع فى مرآة التغير"). وانطلاقًا من هاتين العلتين يمكن للمرء – ثانيًا – أن يصيب القرار فى المضمون باحتراس وبدون ضوضاء، كما يمكنه – ثالثًا – أن يصيبه من حيث الشكل بنوع من الرجاء فى التسامح والعفو، وهذا من شأنه أن يوفر على من هم على رأى آخر بذل مزيد من الجهد.

9 الشرف.. من يستحق الشرف

9.1 مفهوم تنويرى

حتى بزوغ العصر الحديث تناولت كل من الفلسفة السياسية وعلم الأخلاق أيضًا موضوع الشرف بالمعالجة والبحث، أما اليوم فإننا لا نجده بالمرة فى الأخلاق التطبيقية، وكأنه بات شأن عصور بائدة، إلا أننى أرى أنه لم يختف من عالم الحياة المعاصرة، لا الشرف فى شكله الإفرادى ، أى سمعة واحترام أى مواطن أو أى صاحب منصب رسمى ، ولا الشرف فى صيغة الجمع.

لقد عمل القانون منذ العصور المبكرة على حماية الشرف فى صيغة الإفراد، أى سمعة الإنسان.. كل إنسان . وقبل ما يزيد على ثلاثة آلاف وخمسمائة عام أعلنت مجموعة قوانين حامورابى بيانًا مخجلاً لآداب الشرف والكرامة فى غاية الصرامة والتطرف بشأن الجرائم التى تفضى إلى عقوبة الإعدام: "حين يدعى مواطن على

مواطن (آخر) بارتكابه جريمة، ويتهمه بقتل آخر، ولكن لم يقدم الدليل على إدانته، فإن هذا الشخص الذى اتهم الآخر بذلك ادعاء، يلقى عقوبة الموت "(انظر Höffe 2002، ص 36). أما اليوم فإن حماية الشرف وكرامة الإنسان مصونة فى القانون كجزء من كرامة الأفراد، حتى بلغت حد اكتسابها لمرتبة دستورية. إن قانون العقوبات (المواد -285 2000 من قانون العقوبات الاتحادى) ينص على حماية كل من الشرف الداخلى، أى حق الاحترام والتقدير (تحريم الإخلال بشرف الآخر: مادة 185 من قانون العقوبات) والشرف الخارجى، أى عدم المساس بالسمعة الطيبة لكل وأى إنسان (تحريم الوشاية السيئة بسمعة الآخر: مادة 186 من قانون العقوبات)، وذلك فى حالة الشرف أو الكرامة النابعة من قيمة الشخصية. أما فى حالة مساس الشرف أو الكرامة بارتكاب ذنب فإن حق الادعاء المدنى يصل لحد المطالبة بدفع تعويض أو التنازل عنه (مواد 823، 824، 826 من القانون المدنى).

وهذا ما هو على أقل تقدير شائع أيضًا على صيغة الجمع إزاء الشرف، كما أن فى ظل الديمقراطيات يعترف بثمة إنجازات بارزة، كما تحاول أن تكافئها على المستوى الشكلى: بدءًا من الدكتورا الفخرية، عبر العضوية الشرفية، وحتى اعتلاء الرئاسة الشرفية لمجلس أمناء والحصول على أرفع الأوسمة الاستحقاقية فى كل درجاتها، وهى إضافة لذلك، تستند فى ذلك إلى أنشطة وأعمال يتحقق فى أغلبها الغرض الشرفى عند ممارستها، بل هى وقف عليه. ولا أدل على ذلك مما نراه فى نظام التعليم حيث يتوفر به منصب أستاذ جامعى يعمل بالمكافأة ويقوم بالتدريس فى أماكن كثيرة فقط بصفته الشرفية، كما نرى ذلك فى عدة مناصب شرفية فى المجتمع والسياسة: بدء من الأندية الاجتماعية والاتحادات والروابط عبر مؤسسات تعليمية، وهيئات ثقافية واجتماعية وسياسية، حتى مناصب سياسية محدودة، يحيا عليها وبها مجتمع المواطنة (انظر الفصل 7.1) ، كما تزدهر من خلالها روح الجماعة (الفصل 6.3).

ولا شك أنه قد انتهى منذ عهد بعيد ذلك "المفهوم الأوربى القديم لمعنى الشرف" الذى ساد عصر الإقطاع بما لديه من سلطة مركزية ضعيفة نسبيًا، حيث كان يؤمر فيه

بإقامة "حلبة مبارزة ينازل فيها رجل لآخر" ، إلا أن بهذا الموضوع الجزئى لم ينته موضوع الشرف بأكمله. فنظراً لأن البصائر قد ضلت طريق الفلسفة منذ زمن معين، كان لزاماً علينا الآن مراجعة المحتوى الأخلاقى وفلسفة القانون فى هذا المضمار من جديد: ما السبب الذى يستحق الإنسان من أجله لقب الشرف، وأن يضفى عليه ألواناً من التكريم، وما الحقوق والواجبات التى تترتب على ذلك، وما التصادمات التى تطفو على السطح فى هذا الشأن، لا سيما التساؤل عن القيمة المكانية التى تستحق الشرف. ودون أن نغوص فى تاريخ المفاهيم الأكثر تورطاً (باختصار: Reiner 1972)، يستطيع كل منا أن يستلهم من ثلاثة نماذج العلم الأخلاقى بالغرب: أولاً من علم الأخلاق الأرسطى لحياة ناجحة، وثانياً من مجموعة قوانين نهاية الحضارتين اليونانية والرومانية، التى صاغت حتى يومنا هذا قواعد ومبادئ أخلاق حقوقية لا تزال سارية حتى الآن إزاء الشرف، وثالثاً وأخيراً من كانط الذى أفسح مجالاً للشرف حتى فى الأخلاق الكونية ذاتها الخاصة بالاستقلالية وكرامة الإنسان.

وعن طريق عمل ترابط بين دلالة اللفظ وعلم الظاهراتية نستحضر قبل أى شيء الأصول الدلالية للمفهوم. إن الأصل الدلالى لمفهوم الشرف متشابه على نحو تقريبى فى لغات الفكر الغربى، سواء فى اليونانية (eudoxia و timé) أو فى اللاتينية (Honor و bona fama) وكذلك فى اللغة الألمانية العليا القديمة والوسطى (ére أو èra)، فجميعها تلتف حول معنى واحد، وهو تقدير لقيمة خاصة بجانب شخصى أو مجتمعى: هناك شخص يمتلك قيمة ويقدرها آخرون سواء بالكلمة أو بالفعل، ومن آن لآخر يحدث هذا التقدير، وغالباً ما تظل التبادلية التى تخص الجانب المجتمعى فى صورة محتملة أو ممكنة. أما إذا خرجت التبادلية إلى حيز التنفيذ، وحدث التأثير المتبادل فى الحال، فإن "الشرف" يعنى الاحترام والإكبار والإجلال، تلك المعانى التى يعلن ويعبر عنها من كلا الجانبين سواء بالكلمة أو بالفعل، بل إن فى الحالات ذاتها التى يكون فيها التأثير

المتبادل كامنًا ومحتملاً، فإن الشرف لا يكون للإنسان فى حد ذاته، بل فقط فى العلاقة تجاه الآخرين. وعلى أى حال فإن المبادرة والقرار يقع على عاتق الجانب الآخر ومن المحتمل أن يكتسب شخص ما حقًا لقب الشرف بذاته، أما تقدير قيمته من الآخرين بما يلائمه لا يمكله.

وبالنظر إلى التاريخ الاجتماعى بشأن تقدير القيمة، سرعان ما يطفو على السطح نوع من المفاضلة أو التمايز الفارق. إن ما يميز الشرف فى صيغة الإفراد هو وجود تفاضل صارم، إما أن يكون لدى المرء شرف أو كرامة، أولا يكون. أما الشرف فى صيغة الجمع، فإن المرء يملكه فى المقابل بقدر ما فى قليل أو كثير. فلا يملك كل منا نفس الاحترام والتقدير بحيث ينتج عن ذلك تفاضل فى الشرف: خاصة أن هناك أشخاصًا على قدر من الاحترام والتقدير، يغمرهم الآخرون بألوان من الشرف، وغالبًا على الأخص أولئك الذين هم أغنياء فى كل حال بألوان التكريم والتشريف.

هناك إشكالية خاصة بمفهوم الشرف جاءت نتيجة ثنائية تركيبه، أو أنه مكون من شقين. فنظراً لأن فى الموضوع تقديراً لقيمة، نجد هناك سؤالاً يطرح نفسه، وهو: من يستحق الأولوية: القيمة كنتيجة للقدرة والمهارة الخاصة، أم التقدير، أى الاحترام والتكريم من جانب الآخرين. فى الحالة الأولى تقع المسئولية بشكل خاص على شخص ما ذاته، وهناك من يعتبر نفسه وحده دون غيره هو المسئول الأول والأخير عن شرفه، وهى حالة متطرفة. أما فى الحالة الثانية فإن الشخص ينظر لنفسه فى إطار المشاركين له فى المجتمع وأنه مرتبط بهم، وذلك انطلاقًا من أن الآخرين مسئولون أيضًا وهو يقع فى دائرة اختصاصهم.

وما يثير التعجب أن الحكم "العلنى" كان يميل إلى الاختيار الأول فى وقت مبكر للغاية. على سبيل المثال قال أحد الحكماء السبعة لبلاد اليونان، وهو برياندر الكورنثى (حوالى 6000 قبل الميلاد): "من الوقار أن تبرهن على ذاتك بنفسك.. "(انظر 2002 Höffeص 69). وبعد مرور قرنين من الزمان، أعرب القسم الأبقراطى عن أمنيته فقط

لمن تتحقق فى شخصه المتطلبات المسجلة بالقائمة، وهى "أن ينال التقدير والاحترام لدى كل البشر وفى جميع العصور" (نفس المرجع السابق ص78).

وبناءً على ذلك لم يكن الفلاسفة هم أول من نظروا إلى الإنتاج الذاتى على أنه أهم من أى شىء آخر، إلا أنهم كانوا على بصيرة من العلة، وأوثقوا الصلة بين الموضو ع والمفهوم، كما أن الإطار التشريعى كان موقوفًا على أخلاقيات حياة كريمة وعلى أسباب نجاحها. لذا لم يكن الشرف فى إطار تلك الأخلاقيات سوى أحد الأهداف السامية الرشيدة الجديرة بالتفكير من أجل الوجود البشرى. وقد تركت لنا ملحمة الإلياذة لهوميروس (النشيد رقم 9، الأبيات الشعرية رقم 603 وما بعدها) وثيقة مبكرة تشهد بأن الشرف بمثابة رغبة يطمح إلى تحقيقها كل فرد فى الواقع، وهى مناقشة فلسفية مبكرة لأفلاطون.

(راجع محاورة Gorgias 526 b) مع الفسطائيين وهى "فى الفصاحة الخاطئة"، ومحاورته Politeia VIII، 54" gc السياسى" وهى عن العدالة، ومحاورته Nomoi 727 a V, " القوانين").

ووفقًا للفيلسوف الذى طور بشكل نموذجى ومثالى أخلاق الحياة الكريمة ومبدأها eudaimonia – أى "السعادة"، بمعنى "أن تعيش سعيداً" وليس بمفهوم "أن يكون لديك حظ"، ووفقًا لأرسطو، فإن الشرف يدخل فى باب الأشياء المرغوب فيها فى حد ذاتها، رغم أنها ليست ضرورية، بل إن الشرف يحتل من بين القيم الخارجية المرتبة الأعلى عند أرسطو (الأخلاق النيقوماخية 17 ، 17 7.1132 b وما بعدها)، والقدر الأعظم من الناس وكذلك أمراء الشرف مثل سردنابل Sardanapal عاشوا حياتهم رغبة فى اللذة، وبرهنوا على أنهم فى ذلك "أمثال العبيد" أى أنهم عبيد رغباتهم وشهواتهم؛ إلا أن النبلاء والنشطاء من الناس يفضلون الشرف، ورغم ذلك لا يكمن فيه الهدف الحقيقى للحياة، لأنه ما من أحد يرغب أن ينال الشرف من جهة أى شخص أو من أجل أى شىء (صفحات 22 b، 1095 ، 3 I)، وإن أتى التقدير والاحترام المقرر من جانب

المؤهلين للحكم به من العقلاء، فإن الإنسان يرغب فى أن ينال شرف التقدير مقابل إنجازاته الحقيقية فقط ، علاوة على تقدير خدماته السديدة تقديرًا موضوعيًا لا غير، وهذا ما أطلق عليه اليونانيون قديمًا فضلية الامتياز :areté إن قيمة التقدير ما هى إلا تعبير وأجر لما فى الشخص من تألق وتميز وبصيرة (فضيلة).

وفى ظل تلك الاعتبارات والتقديرات حرص أرسطو على أن يعكس الشرف فى المرآة، ويظهره على أنه لا يمثل فى نهاية الأمر سوى هدوء سطحى فى الحياة رغم تبريره، وهنا نجد أن القدرة على نقد الأخلاق تعلو فى المقام على الفلسفة، دون شفقة أخلاقية، وأيضًا دون الرجوع إلى رؤية خاصة، أو استلهام من أحد، فقط استنادًا إلى الشفافية والاعتدال إزاء تساؤل عميق، مرفقًا بإطار متواضع أخلاقيًا من أجل أخلاقيات الحياة الكريمة، فالأكثر أهمية من احترام وتقدير الآخرين هو احترام الذات، أو بمعنى أدق الإنجاز الخاص بكل منا، وهو "الفضيلة". إن أرسطو لم يرفض الاهتمام المألوف لدى أهل اليونان بتبجيل وشهرة، وقد التسموا بهما ضمان مكانة لهم فى ذاكرة الأجيال اللاحقة، ولكنه بتقديمه الدليل على أن الشرف ما هو إلا بمثابة الإشارة الخارجية من أجل هدف الإنسان الحقيقى فى الحياة، فقد أنزله من عرش مكانته المتميزة. والتماس الشرف والبحث عنه سيظل ذات دلالة ومعنى على الإطلاق، ولكن من يوقف حياته على هذا الهدف، فقد جهل قيمة الشرف ، ومن يصون ذاته عليه أن يوجه اهتمامه على وجه الخصوص إلى إنتاجه الخاص به، ثم يأتى فى المقام الثانى فقط حرصه على اعتراف الآخرين بإنجازاته وإدراكهم لها.

وهذا التقييم الذى لم يبتكره أرسطو ، ولكن الفضل يرجع إليه فى رده إلى المفهوم الاصطلاحى ، كان له نتائج جمة لامراء فيها. فقد ساعد البعد الخاص بأن القيمة الذاتية لا تقدم فى الترتيب على تقدير الآخرين ، فى اكتشاف الإنسان لذاته باعتباره كيانًا أخلاقيًا أصيلاً يتحمل المسئولية، وأصبح للمفهوم الاختصاصى فى علاقته بالمفهوم المتوارث، أهمية كأحد المفاهيم التنويرية، وإذا ما طبقناه على ما نعرفه حديثًا

من ثاني المصطلح، الحقوق والواجبات الشخصية، هنا يطرح التساؤل عن الشق الثاني على وجه الخصوص، إن من يستحق الشرف هو الذى يتميز موقفه الأخلاقى ، والذى يتضح على مرحلتين بالنظر إلى عمر الإنسان؛ المرحلة الأولى هى الحد الأدنى الذى لا غنى عنه، وفيها يأتى الاعتراف والتقدير بأن يدين الناس تجاه بعضهم البعض، وتتضح فى هذه المرحلة التبادلية من خلال أدب أخلاقى للحقوق، يتحرر فيه الإنسان عند الاعتراف بالآخر من جانب القانون المعمول به. وتتحقق المرحلة الأساسية عند معنى شامل لمفهوم الاستقامة والإنصاف والأمانة (انظر الفصل 6.1) ، ثم تتحقق الزيادة فى تلك الإنجازات الزائدة "الفاضلة" طواعية، التى يعيش بها وعليها مجتمع المواطنة، والشعور العام للجماعة.

والمرحلة الثانية تحوى بالفعل المعيار الذى ينبنى عليه القرار الفصل فى أية تصادمات بشأن الواجبات: فليس هناك حق فى أن تأتى الإنجازات التطوعية الزائدة على حساب الإنجازات الأساسية المدين بعضها البعض؛ مثال ذلك أنه من غير المسموح به أن يرتكب الإنسان غشًا أو سرقة من أجل كرم أو إحسان. وبدهي أن تسبق المصلحة العامة المنصوص عليها فى قوانين على المصلحة الشخصية.. ولا يحتوى الشرف بأى حال من الأحوال على قانون مستقل عن القانون العام ، أو أن يكون على درجة تفوقه فى حالة التنافس.. ولهذا كان أرسطو على صواب حين أثبت أن من يستحق الشرف هو من يعمل بصفة خاصة على راحة وسعادة آخرين، لا سيما سعادة الجماعة السياسية (كتاب الفصاحة Rhetorik I S، صفحات 28 1361 a وما بعدها).

والمفهوم المستنير للشرف لا ينكر حق الآخر فى الاحترام فى امتلاكه لجزء من الاحترام الذاتى، لأن كلاً من الإحساس بقيمة الذات والحيز المكانى الخاص بالفعل والحدث يرتبطان بالتقدير الذى يعبر عنه أفراد آخرون أو مؤسسات على اطلاع بأمر التقدير. كما أفسح أرسطو للشرف مرتبة خاصة نظرًا لأنه يقر له بفضيلتين، فالمعيار

المألوف، أى الوسطية الصحيحة بين إفراط وتفريط فى طموح ما، يمكن تصعيدها لأن تصبح ما يطلق عليه :megalopsychia أى تصير إلى نزعة خلقية نبيلة كبرى، وقد استحوذت صورتها المرنة فى علم الفضائل الأرسطى على فصول غاية فى التعبير.

ولا شك أنه كان هناك مفهوم للشرف سابق للتنوير يقف خلف النزعة النفسية الكبرى للأخلاق، وهو وجود وعى طبقى لدى الطبقة الأرستقراطية، لكن فى الوقت الذى ربطت فيه تلك الطبقة الاحترام والتقديربالانتماء الطبقى وبالأصل العائلى تحلل أرسطو من ذلك على نحو راديكالى، فاستبدل النبيل بالوراثة بالنبيل الأخلاقى ، وتأسس الحق فى الاحترام والتقدير على مبدأ الإنجاز الشخصى دون غيره، وتحول الشرف إلى الورقة الرابحة فى تقدير الفضيلة لأنه "فى الحقيقة لا يستحق الشرف سوى الخير وهو الأصلح" (الأخلاق النيقوماخية IV 9، ص 35 b 1123 وما بعدها).

فالشخصية الخلوقة الذكية لا تنأى بذاتها مثلاً عن عالم الأعمال والسياسة وتتراجع عنه؛ وصاحب الخلق النبيلة الكبرى يعمل بصفة خاصة من أجل كيانه المجتمعى، ولكنه لا يركز كثيراً على مكانة عليا. على أية حال عليه أن يتحلى بسلوك معيارى بشأن الاحتياجات والوسائل الخارجية مثل الثروة والسلطة والشرف. وانطلاقاً من إدراك المرء لقيمته ينبغى ألا يفرط فى بهجته، حال السعادة، وألا يفرط فى الشكوى والحزن، حال البؤس. وصاحب الخلق النبيلة تزيد محبته أيضاً للأشياء الخيرة فى حد ذاتها عن تلك التى تجلب مكسباً وانتفاعاً، علاوة على أنه لا يمتعض ويجعل الإساءات غير المبررة تمرعليه مرور الكرام. وتتحقق إحدى رؤى أخلاقيات أرسطو بوضوح تام إزاء صاحب الخلق النبيلة الكبرى فى قوله: "مبدأ ومقياس الأشياء (هو) "الإنسان الخير" فى صيغة المفرد (الأخلاق النيقوماخية III 6، ص 32 a 113 وما بعدها). ومحور ارتكاز المقياس لا يتوقف عند إنسان له صلات بنويه فى المجتمع فحسب، بل فى استقلاليته عنهم فى تصوراته الأخلاقية؛ فموضوع الأخلاق هو فاعلها ذاته أو القائم على الفعل نفسه. إن أقوى مجموعة قوانين تأثيراً فى الغرب الأوربى، وهى "Corpus

"iusi civilis" ترجع أصولها إلى عصر التحول من نهاية العصور الحضارية القديمة الأولى المعروفة بالأنتيكا (الحضارة اليونانية الرومانية) إلى العصور الوسطى. واعترافاً بالمرتبة البارزة للقانون والعدالة بين الناس، كان للمكلف بهذا الأمر - قيصر جوستنيان - عند دانتى فى "الكوميديا الإلهية" مكانة فى السماء ("الفردوس" أنشودة رقم .(VI وتحتوى المدونة الأساسية أى مجموعة القوانين والقرارات (مقتطفات من مخطوطات رجال القانون الرومان) على أشهر ثلاثة مبادئ فى القانون منذ ذلك الحين حتى الآن. هناك مبدأ ثالث أساسى سابق على المبدأين الثانى الذى يقول: "لا تلحق ظلمًا بأحد" "neminem laede"، والثالث القائل: "أعط كل ذى حق حقه" - suum cuique لأسباب قانونية). وهذا المبدأ السابق على المبدأين السابقين يقول فى مطلبه "عليك أن تحيا فى شرف وكرامة - honeste vive، ولهذا يأتى فى المقام الأول نظراً لأنه يمهد الطريق إلى المبدأين التاليين فى تحقيق هدفهما فى البرنامج القانونى، كما أن أرسطو يعلن على الجميع أن أقل مستوى ينبغى توفره وصولاً إلى جوهر لا يمكن الاستغناء عنه لمفهوم الشرف (المستتير) هو التيقن أو بالإيمان بالحق وطهارة الذمة أو العفة. وفى الوقت ذاته يشدد فى صمت على أسبقية إحقاق الحقوق والالتزام بها تجاه الإنجازات الزائدة التطوعية على أنها نوع من الدين بين طرفين.

ويضاف لذلك المطالبة بأن يحيا الإنسان فى شرف وكرامة، كمبدأ قانونى أساسى، عملاً بالوصية بألا يفعل شيئًا يتصف بالظلم فى الحقوق. إن من يتحقق فيه ذلك هو الذى يستحق أن ينال الشرف فى المفهوم الحقوقى - المكرمون من الناس فى المنظور القانونى. وفى تواضع مطلق لا يطالب هذا التكريم القانونى بتفوق فى الشهرة والصمت، بل إن من ينبغى أن يرفع شعاره فقط هو الصحيفة البيضاء والسمعة الطيبة. أما كيف يمكن أن يتحقق ذلك البرنامج المتواضع فى الحياة، فذلك ما سيشرحه المبدآن التاليان على اعتبارهما مكملين لكل منهما للآخر: سلبيًا من خلال الابتعاد عن مخالفات قانونية (neminem laede)، أو إيجابيًا من خلال فعل ما يوصى به فى القانون "suum cuique".

9.2 العدالة فى الأصل

ظلت فلسفة العصر الحديث زمنًا طويلاً ترتكز فى شأن الشرف على أقوال أرسطو: فقد بدأ فرنسيس بيكون Francis Bacon، وهو الخصم الأكبر لأرسطو فى نظرية العلم، مقاله الخامس والخمسين، الذى يحمل عنوان "عن الشرف والشهرة" بجملة تذكرة بأرسطو: "ما من أحد يستحق أن ينال الشرف إلا حين تتضح فضيلة وقيمة إنسان دون نقيصه (تؤخذ عليه)". كما أن رجل القانون والفيلسوف كرستيان توماسيوس Christian Thomasius (1962، الفصل 1 III، فقرة 6) يضم صوته إلى أرسطو فى رفضه الشرف على أنه خير أعلى. ويرى المفكر الألمانى كرسيتان فولف Christian Wolff، وهو أهم المفكرين الألمان الذين جاد بهم الزمان فى الفترة الواقعة بين الفيلسوف ليبنتز Leibniz والفيلسوف كانط Kant، أن الشرف يرتبط "باكتمالنا أو بالخير الذى نحن عليه" (أفكار عقلية ، فقرة 592).

لم تظهر ثمة تغيرات جوهرية جديدة فى هذا الموضوع إلا على يد فيلسوف الأخلاق إمانويل كانط Immanuel Kant ، الذى يحسب حتى وقتنا الراهن المرجعية المعيارية لفلسفة الأخلاق. أول ما أدخله كانط من فكر جديد فى هذا الشأن أن أحط من منزلة وزن موضوعه: لم يتناول الشرف بالمعالجة إلا على نحو عرضى ، وبذلك أفقد الموضوع المجرد قوته وحيوتيه إلى أبعد الحدود. ومنذ ذلك الحين لم يدرج الشرف قط فى قائمة الموضوعات الفلسفية ولو على اعتباره أحد المفاهيم الفرعية الأكثر أهمية بها. وحيث أننا نتطرق إليه الآن بالحديث عنه على الرغم من هذا الوضع، فإن سبيلنا إليه يسير على نحو نهج أرسطو ومجموعة القوانين سالفة الذكر Corpus iuris civilis، وذلك بالنظر إليه فى فلسفة الأخلاق بالمعنى الضيق لها، سواء فى نظرية القانون أو السياسة على حد سواء.

أما ثانى خطوات التغير فى هذا الشأن: أن شدد كانط على تجريد الشرف السابق على التنوير من عليائه الأخلاقى الذى ساد فى عصره القديم بالحضارة

اليونانية، وفى عقيدته أن الشرف من ناحية يمكن مناقشة موضوعه فقط فى إطار التكليف الإلزامى، كما أنه من ناحية أخرى يميل إلى جانب هوى النفس البشرية ورغبتها، هذا إذا نظرنا إليه من باب الاختيار الأساسى ما بين عمل أو تصرف "صادر عن هوى ورغبة" من المحتمل أنه يتفق والتكليف الإلزامى، ولكنه قبل أخلاقى، وبين العمل أو التصرف الأخلاقى الخالص من الرياء والتكلف. وبكل تأكيد "أنه إذا أصاب لحسن الحظ فى الواقع ما يخدم صالحًا عامًا وما يتفق والواجب الإلزامى، وبالتالى يستحق التكريم والاحترام "فإن الشرف يستحق إذ ذاك "المدح والتشجيع". (وضع الأساس: Grundlegung IV 398)، وبهذا تتواصل مسيرة معايير أرسطو فى الحياة : المواءمة مع التكليف الإلزامى تأتى المرحلة الأولى الأساسية وهى الإيمان الراسخ بالحق وأخلاقياته، ثم فى النفع العام يأتى التصاعد من أجل البر وفعل الخيرات.

ويرى كانط أنه أيضًا فى ظل هذه الشروط ذاتها لا ينال الشرف ذلك التقدير القيمى الذى تنادى به الأخلاق (IV 393) نظرًا لاستمرار غياب الدافع القاطع. إن "التقدير السامى" الأخلاقى لا يستحقه من يفعل الخير أو يكون على وقار ابتغاء الاحترام فقط، بل يستحقه فقط من يؤدى فعل الخير أو يكون على وقار ابتغاء الاحترام فقط، بل يستحقه فقط من يؤدى فعل الخير ويطبق الاستقامة والوقار من أجلها فى حد ذاتها.

وقد أفسح كانط للشرف فى مفهومه التقليدى عند تناوله للرغبة والجنوح النفسى مكانة عالية نسبيًا ، والمفهوم التقليدى بمعنى الشجاعة فى الحرب. أما أن الإنسان يقدر شيئًا أعلى من حياته، فهذا يبرهن تحديدًا على "تعاظم مؤكد فى طبيعته المخلوق بها" ، بشرط ألا يبتغى من ذلك نفعًا شخصيًا (الدين: Religion، ملحوظة VI 33). وهذه المكانة لا تفسح لكل شجاعة، وبخاصة الانفطار الذى جبلت عليه العهود الغابرة تجاهها وذاع بينها عنها، وهو أن تتقاتل رغبة فى أذى وإساءة، أما الشجاعة التى تستحق أن تكون "سامية" هى فقط التى تسخر ذاتها دفاعًا عن حقوق شرعية من أجل "حقوقنا،

وحقوق وطننا، أو حقوق أصدقائنا". و"الحروب الصليبية للفروسية القديمة" لا تزيد عكس ما سبق عن كونها لونًا من ألوان "المغامرة"، والمبارزة ما هى إلا "البقية الفقيرة" التى تنبع من "مفهوم معكوس لسمعة نيل الشرف" (نظرات تأملية Beobachtun- 214 f. gen II).

وعلى العموم نرى أن كانط يفرق بين علاقتين متباينتين من حيث الأساس فى مفهوم الشرف (أنثرولولوجيا: Anthropologie, VII 272) ، ويصرح فقط لإحدى العلاقتين بمرتبة أخلاقية محددة، وهى تلك الخاصة "بمحبة الشرف" التى تبتغى احترامًا واعتبارًا ليس أكثر وليس أقل مما يكتسبه المرء من قيمته الأخلاقية الداخلية. وفى المقابل نجد أن الرغبة النفسية فى التلهف على نيل الشرف بدرجة مرضية ، أى الرغبة فى "سمعة نيل الشرف"، والتى يكتفى بها صاحبها بالظاهر والمظهر، فهى تبتغى الحصول على السمعة الطيبة بأى ثمن، وحيث يسعد المرء باحترام سام يقوم على المظهر والظاهر فلا يستحق ثمة تقدير، ولا يدلل على قيمة تذكر للشرف فى حماسه وولعه لنيل الشرف. علاوة على ذلك فإن المهووس بنيل الشرف ما هو إلا نقطة ضعف، لأن المرء يتظاهر فى علاقته وحميمته بالمحيطين به، ولا يحقق شعوره بقيمة الذات إلا من خلال الاعتراف به من جانب آخرين (بدرجة عظيمة). فى هذا المقام نجد بسمارك فى خطابه الذى ألقاه بالرايخ الألمانى عام 1881 فى توافق مع رؤية كانط، حيث عارض ما يتعلق بشرفه الداخلى الأصيل الخالص من الرياء والتكلف، حين قال: "إن شرفى بيدى لا بيد أحد، ولا يستطيع أحد أن يغدق على به، إن شرفى الذى أملكه وحدى وأملكه بين جنبات قلبى، يكفينى تمام الكفاية، وليس من قاض على ذلك الأمر يمكنه أن يقطع بحكم له ما إذا كنت أملكه "بسمارك 279 ، Bismark 1929).

وقد لفت كانط الانتباه عند تناوله أخلاق القانون إلى بعد جديد لمفهوم الشرف المسئول أخلاقيًا (علم القانون 236-238، Rechtslehre VI) ، وفى ذلك تغير ثالث لأبعد مدى أحدثه كانط . فقد أشار فى سطور قليلة، يحرص العارفون بكانط أنفسهم على تجاهلها لما بها من قوة متفجرة ، إلى أن الاحترام القانونى للكرامة سابق على المفهوم

المألوف لدينا لمعنى التكريم: إن من يستحق التكريم حقوقيًا فى معناه الأصلى، هو الذى لا يدخل مطلقًا مع أفراد مجتمعه فى علاقه قانونية.

ويشرح كانط التكليف الأخلاقى المضاد لنفسه فى هذه العلاقة استنادًا إلى قاعدة الغاية والوسيلة لصيغة الأمر النوعى (قارن: وضع الأساس: Grundlegung IV 429) ويضع فى مقدمة جميع التكليفات الحقوقية الأمر الأخلاقى بأن يبرهن أحد على قيمته "بأن يثبت الفرد قيمته عن قيمة أى إنسان آخر فى علاقته تجاه آخرين"، ويرى أن الأمر الأخلاقى يتحقق فى المطالبة بألا تجعل نفسك مجرد وسيلة لآخرين، بل كن لهم فى ذات الوقت غاية".

ولكى يقيم قواعده على نهج أصحاب الحقوق لا ينبغى أن يدع ذاته تهبط فى نظر أفراد مجتمعه، فتهون عليهم كرامته، ويسهل التعامل معها كيفما شاءت أهواؤهم. ومن يسمح رغم ذلك بهذا الأمر يعد فى نظر القانون وفى المفهوم التأسيسى لمعنى الكرامة والشرف، بلا كرامة ولا شرف بدرجة أحط ممن يرتكب ذنبًا بينًا. وبناءً على ذلك نجد أن فى مقدمة النسق القانونى إثبات الإنسان لذاته حقوقيًا، ويرد كانط هذا الادعاء بالذات إلى مبدأ حقوقى أعلى، وهو حق يساند كل إنسان بفضل إنسانيته، وعلى الجانب الآخر يؤيد كانط أى إنسان فى حقه الشرعى فى مطالبة ذويه بتقديره واحترامه وهو شرف لا يمكن ضياعه، ويطلق عليه "كرامة" ويلزم بتبادلية الاحترام تجاهه.

وعلى ذلك نستخلص أيضًا أنه قبل مبادئ العدل المألوفة هناك التكليف بأن يبرهن كل فرد على ذاته بصفته أحد أصحاب الحقوق، ويعترف بالآخرين ويعترفون به كأصحاب حقوق، يقدمون واجبًا مقابلاً، وبهذا السبيل نصل إلى مرتبة "عدالة أصلية" (راجع فى ذلك الفصل 3.5 عند Höffe 2002، وكذلك الفصل 7.1 عند Höffe 2001). والتبادلية فى هذا الأمر مبدأ أساسى. إن مطالبة كل منا بالحق فى تقدير الآخرين له، يرتبط بالتزام كل منا فى تقديره واحترامه للآخرين ، وحينما نشرع فى تقديم تبجيل وتكريم مؤسس على قاعدة حقوقية، فإن كل صاحب حق فى شرف على قدم وساق مع مستقبليه.

9.3 كلمة شرف

هناك وعد يعطى بشىء من التعجل: ليس به إمعان لفكر، كما أنه لا يقصد به الجدية. ويقابل ذلك كلمة الشرف بالمعنى المؤكد للكلمة، كأن نقول : "لقد أمعنت التفكير" وبخاصة حين يقول أحد منا : "إننى جاد فيما أعد به، وسأحافظ عليه أيضًا فى ظل ما أتعرض له من أخطار". إن كلمة الشرف بمثابة وعد من الدرجة الثانية، يدعم بها كل منا مصداقية الوعد بالدرجة الأولى: كل منا يعد بأن يضع بالفعل كل ما يملك من أجل تحقيق ما يعد به.

وهذا السعى المؤكد يستحق التقدير دون أدنى شك، ولكن بشرط أن الكلمة المعهود بها تبقى على ذاتها، وهو ما لم يحدث فى أغلب الأحوال على أرض الواقع. وهناك واحدة من القيم "الكلاسيكية" تستحق التقدير والاحترام من المنظور الأخلاقى عن أى شىء آخر: ليس الوعد فى فعل الشىء، بل فى التصريح بأشياء محددة. فنحن نقول: "هذا سر بيننا لا يخرج لأحد ثالث" ولا نعنى عادة بذلك نوعًا من الكتمان جديرًا بالاحترام، بل بكتمان لأشياء مخجلة حين يصرح بها، ونعهد فى ذلك بالكتمان لأن المعهود به "لا يصح أن يخرج إلى النور". بل إن فى حالات أخرى حسنة النوايا ولا ضرر منها نسبيًا، نجد أن مثل كلمة الشرف هذه تذكر بالقواعد المعمول بها بين أعضاء المنظمات السرية بصورة مصيرية فتاكة لمن يخرج عليها ، أى "قانون الكتمان" الذى تطبقه المافيا بصقلية: إنها لا تذكر بالعقوبة التى تهدد حياة الخارجين عليها، ولا تذكر بارتكاب أبشع أنواع الجرائم، ولكنها تذكرنا بأن هناك من ارتكب تصرفًا خارج نطاق الشرعية وبعيدًا عن قواعدها، وهنا نجد تعارضًا بين كلمة الشرف وأدنى درجة لمفهوم الشرف التنويرى، أى مرحلة المفهوم العام للقانون والوعى به، لا سيما أمانة القانون والحقوق. ورغم ذلك يحق لنا أن نتحدث فى هذه الحالة عن وقوع تصادم بين الواجبات الإلزامية، لأن الأمر الأخلاقى الخاص بالحفاظ على الوعد يصطدم بالأمر الأخلاقى الخاص باتباع القوانين.

على أن الأمر الأخلاقى الثانى فى حالة أصحاب المناصب الرسمية على وجه الخصوص يحتل نوعية أخرى، إنهم ملتزمون فى تكليفاتهم تحديداً بتنفيذ ما جاء فى الدستور، كما أن لديهم التزامًا تجاه سلامة وراحة الكيان المجتمعى الذى أولاهم ثقته: فقد قطعوا العهد على أنفسهم أمام الرأى العام فى مراسم معلنة، وغالبًا ما ارتبط ذلك بالتأكيد على كلمة الشرف، وبإضافة عبارة "بقدر ما يمنحنى الله من عون". وبناءً على ذلك نجد أن التصادم فى الواجبات الأخلاقية الإلزامية غير موجود فى هذه الحالة. فليس هناك من تصادم (بداية) بين الوعى العام بالقانون مع الأمر الأخلاقى الخاص بالحفاظ على الوعد، بل نجد أن المفهوم العام للقانون والوعى به يتضمن لقيمة تعهد من جانبه، وهو القسم الرسمى، بحيث يصعب أن يتعارض ثمة وعد (أيضًا) مع آخر. وبذلك من الصعب وجود نزاع أو خلاف على نقطتين: أن الأولوية تتجه إلى خدمة الوعد والعهد الذى يحتل المرتبة الأعلى، وأنه لا يسمح مطلقًا بإعطاء وعد يتعارض مع العهد الذى قطعه المسئول على نفسه. وعلى ذلك فإن ثمة رجل يتصف بالشرف ينبغى عليه أن يتحلى بأشياء أخرى فوق ذلك: أن يكون السياسى المرتبط بأداء يمين رسمى قطعه على نفسه، وأن كلمة الشرف عنده لا تخرج عن إطار الشرف الذى يستحق الاحترام والتقدير، وهو الوعى العام بالقانون وأمانة القانون.

9.4 المصداقية فى البدء : الشرف فى السياسة

من " يقدر الشرف" حق التقدير، يطلق عليه وفقًا لدلالة التعبير الأصلية بأنه أمين ومخلص ونزيه. وفى هذا المعنى يمكن أن يطلق على حرفى بأنه أمين، حين يكسب ماله بأسلوب يتسم بالأمانة والإخلاص، وبالتالى بالشرف والنزاهة. فيما بعد انحصر التعبير الدلالى للأمانة أولاً على الاحترام إزاء ملكية الغير، ثم عاد بعد ذلك ليعبر عن معانى الصدق والإخلاص من جديد، أى عن تلك الأمانة (الشخصية) فى التعبيرات التى تختلف من حيث المفهوم عن حقيقتها (الموضوعية). ولكن هذه الأمانة بالنسبة لمهنة

تلعب فيها الكلمة دوراً مهماً، كما هو الحال بالنسبة لرجل السياسة، وبخاصة فى ظل الديمقراطية، فإنها ترتبط بالمعنى الضيق لها بالإشارة إلى دلالتها الأصلية، أى بأمانة عامة أو بالشرف.

وتتوفر أدلة تبرهن على أهمية الكلمة ووزنها الضرورى فى ظل وجود نظام ديمقراطى، ولا يحتاج أحد مطلقًا إلى الاستناد لصيغة متداولة متصاعدة للديمقراطية تقوم على تبادل وتقدير الحجج والآراء. فهناك بالفعل صيغة أساسية تمنح الكلمة أهمية بارزة: من يقوم باختيار نائب أو حزب، فهو يعلم أى مسئولية تقع على هؤلاء، والمؤسسة التى اختير لها النواب تعنى وفقًا للوسط الذى يعملون فيه الخطاب المرتبط بالكلمة: البرلمان. ونظراً لأن الكلمة توزن بحساب، وليس مجرد كلمة فحسب، بل الكلمة القائمة على الحجة والمدعمة بأسباب، فإن الديمقراطية البرلمانية ذات معنى مقصود بشكل جوهرى، بل استدلالية فى بدايتها. ولا شك أن كل كلمة لا توضع على ميزان الذهب لوزنها، ولكن من الممكن أن تعطى كلمة ما دلالات مختلفة، وذلك وفقًا لصياغة الخطاب أو النوعية الأدبية، وأيضًا وفقًا للموقف. فنحن حين نسأل أحداً بشكل عابر: "كيف حالك؟" فإننا لا نتوقع منه بحق الإفصاح عن معلومات صريحة بشأن ما لديه من مشكلات، بل إن كانط ، وهو "المتشدد" الذى يعتبر الكذب بمثابة "إهدار لكرامة الإنسان، وتدمير لها فى الوقت نفسه ، " يضع "انعدام الحقيقة لمجرد التأدب" موضع الشك ، كما يحدث على سبيل المثال فى صياغة الخطابات عند قولنا "أوامر سعادتكم للمخلص إليكم". ويجوز لنا "اعتبارها على أنها من الكذب". وينطبق نفس الشىء على عدم الإجابة بأمانة حين نسأل كاتبًا أو أديبًا: "ما رأيك فى عملى؟" (علم الفضائل فقرة 9). أيضًا هناك من يصرح بما يطلق عليه "الكذب الأبيض"، أى الأكاذيب البريئة درءًا لتدخل وانتهاك الآخرين بغير حق، وكما نرى هذا المسلك فى السياسة بأن يفرض الالتزام بالكتمان والسرية الصارمة من حين لآخر.

ويمكن لنا أيضًا أن نتحدث عن "خطاب زائف" ، وعنده نضع نصب أعيننا نوعين من السياق. في حالة النوع الأول تعني الصراحة المزعومة في حقيقة الأمر بمثابة حماقة وتجريح لآخر أو إساءة له. أما النوع الثاني نجد الموضوع فيه يدور حول حق كل شخص في " أن يضع بينه وبين الآخرين حاجزًا من الجليد، ثم يقرر بما يصرح به من معلومات وما لا يصرح به، بل إن ذلك الرفض في الإدلاء بمعلومات يجب قراءة دلالته بالحدس (راجع 76 ، 2003 Asserate). وفي كلا الموقفين يفترض وجود براعة فائقة حتى نبقى على إنسانيتنا دون أن نكذب بالمعنى الحقيقي للكذب.

أما في حالة رجل السياسة فهناك فرق آخر ينبغي أن نكون على بينة منه. فالطريقة التي يتعامل بها رجل السياسة مع كلمته بصفته الشخصية، تخصه هو شخصيًا دون غيره في مجال خصوصياته، وله الحق انطلاقًا من صفته الشخصية في عدم وجوب الاعتراف بما لديه من إخفاقات شخصية أمام الرأي العام. وفي المقابل نجد أن التظاهرة التي يطلق عليها " سياسة"، وبخاصة في ظل نظام ديمقراطي به حكومة ومعارضة، وبه مشورة برلمانية ورقابة من خلال الجمهور العام ، وقضاء أيضًا إذا اقتضى الأمر، يمكن أن تنهار ما لم نتوقع من الكلمة التي يصرح بها السياسيون (وأيضًا الكلمة التي يعبر عنها في الميديا وساحات القضاء)، أنها مخلصة وأمينة في نظر المتلقي، أو على أقل تقدير لا تتصف بالشخصية.

ومن يرضى بحجة براجماتية لتبريرهذا التوقع يرى أنه إن لم يفعل ذلك سيفقد مصداقية أصحاب الشأن تجاهه، وبالتالي ستضيع ثقة الطرف الآخر فيه. وفي ذلك لا تدخل الصياغة السهلة المألوفة في اللعبة، لأنه سواء الخاسر نائب البرلمان أو حزب، فإنه حال فقدان المصداقية في أي شخص تنعدم الثقة فيه وتنتزع منه، كما يتهدده عدم إعادة انتخابه ، والأهم من ذلك تتعرض مثل هذه المصداقية الأساسية، وكذلك مثل هذه الثقة الأساسية لخطر انتفاء صفة "المصداقية الأولية" و"الثقة الأولية" عنها، نظرًا لأنهما شرطان أساسيان في أن كلاً منا ينتظر مصداقية، ويعترض على خداع ما توقعه، بل إذا لزم الأمر يغضب ويثور على هذا الخداع.

مضت أوقات لم تكن فيها مسألة الأمانة السياسية ذات موضوع على نطاق واسع، سوى ما يتعلق بقليل من الشخصيات والأحداث، كما حدث فى فرنسا بشأن قضية رينبو Rainbow، وفى الولايات المتحدة فى فضيحة ووترجيت Watergate . وفى هذه الأثناء دخلت قضية الأمانة السياسية مرحلة جديدة، وبلغت إلى ما يشبه سمة المرض المزمن، وذلك لأن المواطنين فى أماكن كثيرة قد فقدوا ثقتهم فى أمانة ونزاهة رجال السياسة. وهناك رأى منتشر فى جميع الأرجاء يقول بأن رجل السياسة يقضى نصف وقته على الأقل فى إقصاء الشعب عن نور الحقيقة. وفى مواجهة الوصف المتضمن للرأى السابق - " بأن الكذب يتزايد فى السياسة" - يحق لكل منا أن يتشاءم، لأنه رغم وجود رقابات عامة وسياسية متعددة إلا أن الأخلاق تتركز على السؤال الآخر: هل يملك السياسيون هنا حق التحلل من العهد والالتزام الذى قطعوه على أنفسهم، وربما التساؤل عما إذا كان لديهم حق امتياز؟، وهل يتحتم عليهم قول الحقيقة، والحقيقة الكاملة، ولا شىء غير الحقيقة، مع تقديم الدليل المؤكد على وجود قضية يعاقب عليها القانون، أم أنه يحق لهم الصمت والتكتم فى بعض الأشياء، ولى الحقائق لصالحهم فى أشياء أخرى، بل اللجوء إلى الكذب على نحو مدهش فى بعض الأحيان؟.

بادئ الأمر هناك ملحوظة أولية بشأن مفهوم الكذب: إن الكذب ما هو إلا قمة جبل جليدى لعدم قول الصدق وانعدام الاستقامة، والذى أطلق عليه مونتيه Montaigne فى مقاله "عن الإفك والأفاكين" (Des Monteurs) قوله " إنه مجال بلا حدود". إن من بين "مائة ألف صنف مشتق عنه" نذكر من قاموس الكذب: الإخفاء والتلثم وحلو الحديث والغش والخداع والتزييف والتزوير والتضليل والمناورة والنفاق والرياء واللؤم والتلاؤم وازدواجية الوجه واللسان والمراوغة والمداورة والمكر والخبث والمبالغة والتهوين والغدر والغيلة وعدم الإخلاص والأمانة والنية السيئة والخديعة والخيانة وإفشاء السر والحنث بالوعد وخيانة العهد وشهادة الزور والقسم الكاذب والنصب والتدليس والاحتيال والكثير والكثير غير ذلك.

فى هذا المجال المتسع يتمثل أمامنا الكذب بصفته لا حقيقة متعمدة بأنه شكل واضح من أشكال عدم الأمانة وعدم الصدق. وهذا القول المغلوط المقصود يحتل مكانة كموضوع بارز للنقاش والتحاور الأخلاقى، ويمكن تتبع أثر الموقفين المتنازعين تجاه كل منهما الآخر على وجه الخصوص منذ قديم الأزل حتى نصل إلى مسرحية سوفوكليس التراجيدية "فيلو كتيت" (Philoktet). فبينما يمثل فيها بطليموس الجديد، وهو ابن أخيلوس، دور التحريم المطلق للكذب، نرى على الجانب الآخر شخصية أوديسيوس يسمح بالكذب. والرأى الأول نجده أيضًا متمثلاً فى العهد الجديد (على سبيل المثال إنجيل متى، الإصحاح 5.37، إنجيل يوحنا، الإصحاح 8.44)، وعند كل من أوغسطينوس، وتوماس الأكوينى، ولا سيما كانط فى العصر الحديث، وقبل ذلك بكثير نجده فى "سفر التكوين" ، كما يلاحظ ذلك كانط ، حيث إن "الجريمة الأولى التى جاءت بالشر إلى العالم، لم تكن بسبب "قتل الأخ" (قايين) - أى قابيل، بل تؤرخ "بالكذبة الأولى" لآدم وحواء (علم الفضائل، فقرة 9). أما الرأى الثانى فقد مورس عمليًا فى مناورة الخداع الذكية التى خدع بها يعقوب أخاه عيسو إزاء حق المولود الأول (سفر التكوين، الإصحاح 27، الآية 18 وما بعدها). كما تمثل هذا الرأى الثانى بوضوح فى شخصية إكزينوفون (Xenophon). واقتصر على " أكذوبة الدولة" لملك الفلاسفة، عند أفلاطون فى محاورة "السياسى" (Politeia) ثم عند فلاسفة القانون فى عصر التنوير من أمثال جروتيوس وبوفندورف وتوماسيوس وكرستيان فولف، وقبل ذلك عند مكيافيللى، الذى يرى أن الأمير ينبغى أن يكون "سيداً ومعلمًا للنفاق والمداراة" ، وأخيراً عند ارتور شوبنهاور (راجع بشأن ما يتعلق بالتاريخ والمواضع السابقة 1980 Bien، وبشأن أحدث نقاش فى هذا الموضوع انظر 2000 Schockenhoff وكذلك 2003 Williams، وبشأن القانون والسياسة راجع 1995 Höberle ، 1993 Kemper ، 1997 Nye ، 2004 Riklin).

وبالنظر إلى قائمة أسماء الخصوم الشامخة فيبدو أن تحريم الكذب عند أوغسطينوس وكانط من المفضل إظهاره على أنه تشدد غريب عن الدنيا، ولكن كانط لم

يكن بغريب عن الدنيا، حيث إنه خلق من النموذج الخاص بتصادم الواجبات الإلزامية والمشبع بالخبرات موضوعا لإحدى مؤلفاته: "عن الاعتقاد الخاطئ بالحق فى الكذب استناداً إلى محبة البشر"؛ وكانط يقول فيه إن الالتزام بالحقيقة واجبة حتى "ضد القاتل" (VIII 425) وليس هذا مجالاً لتمحيص دفوع كانط وبراهينه على ذلك فى مواجهة حجج نقاده، ولكن علينا أن نذكر برهانين، أحدهما يعضد من تبرير كانط لتحريم الكذب، والآخر يضعف من موقفه المتشدد (انظر Höffe 1995، الفصل 7). جاء تبرير كانط بناءً على معياره الأخلاقى، العمومية. أما وأنه من غير الممكن تعميم حق إدعائى على جميع الحالات، فذلك ما قام بشرحه وتوضيحه بتعارض داخلى. وأما أن العالم لن ينهار من جراء أكذوبة تطلق بين الفينة والفينة، فهذا ما يعلمه كانط أيضاً. ولكن علينا أن نفهم التعميم الذى قصده كانط فى مفهومه الضيق، لأنه يختبر أخلاقية مبدأ أساسى أو حقيقة عامة: هل من قانون فى الطبيعة لعدم الأمانة يفسح المجال للتفكير فى أنه من الجائز وجود نظام فى الطبيعة يقول أو يدلى أى منا فيه بالكلمة التى لا يقصد بها ما يقوله حسب معرفته وعلمه؟. والإجابة على ذلك دون شك هى "لا" ، وذلك لأنه لو كان ذلك هكذا لاقترن الفعل المنطوق للكلام بعدم الأمانة فى هذه الدنيا بحيث نصل إلى أن ما يقال ليس هو المقصود، وأن الثقة فى الكلمة لن تمثل خياراً عقلياً على الإطلاق، حتى بالنسبة لمستمع يصدق بسهولة كل ما يقال. إن الحياة الجماعية لا تتصف بصفة إنسانية دون وجود أمانة وإخلاص، وكذلك الحال بالنسبة للسياسة الديمقراطية، فضلاً عن أنه من غير الممكن تصور وجود ثمة اعتبار نقدى للذات (وليس عن قبيل الصدفة حين أطلق كانط على الكذب "بأنه أعظم إساءة لواجب الإنسان تجاه ذاته، على اعتباره كائناً أخلاقياً": علم الفضائل، فقرة 9).

أما الحجة الثانية فلا تضعف من قوة الشرعية، ولكنها تضعف من النتيجة المنطقية التى جاءت بها الحجة الأولى، وهى تصيب ثمة تمييز يساعد على فهم ملائم لكانط ، ولو لم يأت به كانط نفسه: إن التشدد الأخلاقى عند كانط جوهرى، وهو تشدد يرفض ذلك التراخى الأخلاقى الذى يسمح بوجود استثناءات لصالح الأثرة. ويربط

كانط ذلك التشدد الذى لا غنى عنه للأخلاق القويمة المتشددة وللدرس الأخلاقى وله أولوية الواجب الإلزامى على اتباع الهوى، يربط بينه والتشدد " المشروع" الذى يمنع الواجبات الخلقية عن ذلك الكذب ولو كان فى صالح آخرين، فالواجب الأخلاقى لا يتجزأ. وهنا، وفى ظل تصادم لواجبات أخلاقية مختلفة، بل لعلها أيضًا فى ظل ضرورة حقيقية لاتخاذ قرار، يستطيع كل منا أن يتبنى حلاً آخر ولو كان ضد رأى كانط، بشرط وجود قناعة أخلاقية، وعلى الأخص يمكن لنا أن ننظر الى ذلك" الكذب الفعلى عند الضرورة" على أنه مبرر وله أسبابه، مثلما حدث فى باكورة العصر الحديث مع الكاثوليك الإنجليز، والبروتستانت الفرنسيين، واليهود الإسبان، حينما وجدوا فيه طوقًا للنجاة لا غنى عنه لإنقاذ أعراضهم وأرواحهم. ومثل هذا النوع من الكذب عند الضرورة يدخل فى باب الدفاع عن النفس، ونظرًا لأنه يواجه قوة غير شرعية، فهو ذاته مباح، ولنا أن نقول ما قاله شوبنهاور إنه يمثل " دفاعًا لحاجة ماسة (يصعب اجتنابها) من أجل مواجهة قوة وحيلة" (المشكلتان الأساس فى الأخلاق، فى: أعمال Werke، الجزء 17، ص225).

وبدلاً من أن ندخل فى نوع من السفسطة أو الإفتاء فى قضايا الضمير أو أن نتناول مسألة زمن حدوث مثل هذا الموقف، ينبغى علينا أن نفكر فى حجة دامغة تواجه الاستناد الأهوج الذى يطلقه السياسيون لعدم الصدق فى مواقف تتطلب ذلك وفقًا لادعائهم. والأمر يتعلق بالسياسة ويمس شأن الديمقراطية بدرجة قصوى وله جذوره التى نقرأها فى ملحق كتاب كانط عن السلام. فقد أقر كانط للسياسة بالمبدأ الأساسى الذى تتطلبه "كونوا على ذكاء الأفاعى"، ولكنه وضع له حدوداً لا يخرج عنها، وهى حدود المبادئ الأساسية للأخلاق، ولذلك أضاف للعبارة السابقة قوله: "وليس فى براءة الحمام". أيضًا لو أن واقع الحال يتعارض غالبًا مع العبارة القائلة بأن " الصدق هو أفضل أنواع السياسة"، فلتكن هناك العبارة الأخرى "إن الصدق أفضل فى كل حال عن كل ألوان السياسة"، وعلة ذلك عند كانط التى تدحض كل اعتراض هى أن الصدق

"شرط أساسى وحتمى" للسياسة (من أجل السلام الخالد: Zum ewigen Frieden، VIII 270).

إن كانط لم يكتف فى قوله بنوع من تأكيد جاف، بل قدم دليله وبرهانه بمعادلة أرفع مقامًا للقانون العام، وهى تتلخص فى: اختبار الرأى العام. "إن جميع الأفعال المتعلقة بحقوق الآخرين من البشر على غير حق حين لا تتفق ولا تكون فى مسالمة مع الشيوع". ويعنى بالشيوع هنا "أن يرتفع صوتها"، أى تعلن على الملأ. فحين يصرح قائل على الملأ بأن حديثه ليس دائمًا فى أمانة وصدق، فهو يتحدث دائمًا فى إطار التحفظ القائل "ما أقوله هذه المرة يمكن اعتباره غير صادق". وأى قائل يعلن ذلك التحفظ ، لا يمكن تصديقه، وبالتالى فإن ثمة حقًا مزعومًا بعدم الصدق يدمر العزم لدينا فى اكتساب الثقة والبقاء على الثقة المكتسبة، وبالتالى تتكشف حقيقة الحق الوهمى على أرض الواقع بأنه غير حق.

10. قيم أخلاقية من أجل كيان تعليمى ديمقراطى

عبر مئات السنين اهتم علم الأخلاق كما انشغلت الفلسفة السياسة أيضًا بمسألة التربية، لا سيما بقضية التعليم. وحيث إننا لم نعد نعثر على مثل هذه القضية الآن ضمن موضوعات الأخلاق والفلسفة السياسية، فإن ذلك لم يحدث فى موضوع آخر مثل موضوع الشرف نتيجة لفقدان الأهمية، بل الأغلب من جراء تسليم الموضوع فى صمت مطبق لمجال علم آخر، وهو علم اجتماعى ارتبط كذلك فى بادئ الأمر بالفلسفة، ولكنه "تحرر" منها منذ عهد بعيد – وهو علم التربية. إلا أن السؤال عن المهمة الرشيدة للتعليم يدخل فيه قسط معيارى، بحيث يظل علم الأخلاق السياسى هو مجال الاختصاص لدرس الموضوع.

ونحن نبحث فى أقسام أربعة عن قيم من شأنها أن تجعل مجتمعًا ديمقراطيًا فى تماسك وترابط بدرجة أكثر دلالة وأوضح هدفًا .ومن هنا يمكن التوصل إلى نظام تعليم ديمقراطى. وأول تلك الأقسام يتعلق بشرح مفهوم القيمة (انظر الفقرة 10.1).

ونظرًا لأن ثمة تحاورًا استدلاليًا فلسفيًا يواجه بارتياب وعدم تفاؤل، فضلاً عن التصدى له بالاعتراض وإصدار حكم تحيزى ذات طابع أوربى مركزى، فإننا نرى أنه من الأفضل من أجل معالجة جوهرية للموضوع أن نبدأ باستهلال استقرائى متداخل بين الثقافات والحضارات. ومراعاة لطبيعة النظم الديمقراطية فى عالمنا الحالى، وتقديرًا لجوهرها القائم على التعددية والتنوع الثقافى - حيث إنها تعيش بشكل أو بآخر فى عصور عدة، نظرًا لتواجد اطراف تنتمى أيضًا لمجتمعات بدوية تحيا بين جنباتها - فإننا سنخوض رحلة أميال سبعة لعصور وثقافات مختلفة، ونتوقف عند هامات سبع، ونبحث عن قيم ينصح بها من أجل قيام كيان تعليمى ديمقراطى (انظر الفقرة 10.2).

أما الأفق الممتد عبر التاريخ فإن من شأنه تمهيد الطريق نحو القسم التالى له، وهو يخص مشروعًا استنباطى فلسفيًا مقترحًا لكون خماسى الأبعاد لقيم أساسية. فى هذا الكون تلعب فيه الأبعاد الثلاثة للمواطن المعاصر - أى مواطن الاقتصاد، ومواطن الدولة، والمواطن العالمى - دورًا يسمح بتضافر جزء كبير من وجهات النظر والآراء والأدلة عليها وصولاً لدراسة شاملة فى حزمة واحدة، على أنه سيخرج من الأبعاد الثلاثة خمسة أبعاد، نظرًا لأنه من ناحية يمكن التفريق بين جانبين فى حالة مواطن الدولة، كما أن الإنسان من ناحية أخرى فى حقيقته أكثر من مجرد مواطن (انظر الفقرة 10.3). أما من الناحية المنهجية، فإن المشروع المقترح لكونية القيم يدين بالشكر إلى تناغم أسباب ثلاثة. فإلقاء نظرة على حدية القيم لحياة الإنسان فى وجود Conditio humana، يرتبط بالتأملات الفلسفية للأخلاق الأصيلة، كما يرتبط بإلقاء نظرة على الصفات الأساسية لمجتمع اليوم، وهذا يعنى أن المعادلة التى نحن بصددها هى: انثروبولوجيا + أخلاق + تشخيص للموضوع والعصر.

أما القسم الرابع بمساحته الأقل فى إطار ما سبق فإنه يهدف فى الختام إلى إدخال كونية القيم إلى حيز الكيان التعليمى الديمقراطى (انظر الفقرة 10.4).

10.1 قيم أساسية

لم تعرف الأخلاق الفلسفية الكلاسيكية أو فلسفة الأخلاق، العبارة الاصطلاحية " قيمة"، وكان من الأفضل لها أن تتحدث عن " الخير" (agathon,bonum)، وعن " الفضيلة" (aretè, virtus)، وعن " الفريضة أو الواجب" (Kathèkon,officium). والفضيلة، أو بمعنى أقرب الفضيلة الأخلاقية، تعرض الهدف المثالى للتربية وتربية الذات بإحالته إلى شخصية فاضلة على الجانب الإنسانى، كما أن الفريضة الأخلاقية تميز الأمر المستحسن فعله فى إطار النظر إلى قانون أخلاقى ضرورى. وفى المقابل نجد أن أصل التعبير الاصطلاحى "قيمة" يرجع إلى النظرية الاقتصادية، ولكن حيث يستعيره علم الأخلاق نجد أنه لا يقصد به شيئًا يحدد به مقدارًا للأشياء، ولذلك يسمح بالمقارنة، سواء على المستوى الفردى، أو فى إطار علاقة الفرد بالآخرين. ولا يخضع علم الأخلاق على الإطلاق للدلالة التعبيرية الخاصة بالقيمة كما هى معروفة فى علم الاقتصاد، ولكن تعنى الدلالة الاصطلاحية فى الأخلاق على نحو أقرب للصحة وجود مستوى قياسى للتوجيه أو تصور إرشادى نموذجى يتوجه به الإنسان فى أفعاله وتصرفاته، وهو فى حالة علم الأخلاق التوصيفى يقصد به ما هو فعلى وواقعى، وفى حالة علم الأخلاق المعيارى يقصد به ما هو صحيح وحق.

وإذا نحينا التقاليد والأعراف جانبًا ، مثل: آداب المائدة، صياغات التخاطب وعادات سلوكية حميدة أخرى (انظر بشأن النصائح التعليمية المحببة إلى النفس: Asserate 2003)، فهناك ثلاث مجموعات رئيسة فى مجال القيم المتسع يمكن التمييز بينها، وفى نفس الوقت يمكن التعرف على مراتب لكل منها منزلة خاصة بها. ولا تسرى المرتبة الأولى، وهى الخاصة بالقيم الأداتية أو الوظيفية، إلا بشرط توفر غرض محدد أو قصد بعينه. فمن يرغب على سبيل المثال أن يصبح ثريًا، فإنه يحتاج إلى إيرادات أكثر من مصروفات، وفضيلة التوفير والتدبير لا تتطابق كلية مع ذلك، ولكنها ذات صلة وقرابة به. وهناك قيم أو فضائل وظيفية أخرى مثل الاحتشاد والدقة وحب النظام

والطاعة أو الولاء والاجتهاد. وكما يدلل المصطلح التعبيرى، فإن ثمة قيمًا وظيفية ليست جيدة بذاتها، ولكن يتوقف أمر كل شىء فى هذه القيم على الغرض الذى نبتغيه من توظيفنا لها.

والمرتبة الثانية تخص القيم البراجماتية، وهى مرتبة تخدم قيمة توجيهية عملية، أدنى مستوى فيها يتمثل فى" البقاء على قيد الحياة"، ولكن الأمثل يتوقف على تحقيق " السعادة" أو "رفاهة الحياة ونعيمها". هناك قيم عملية على المستوى الفردى، مثل التدبر أو التبصر أو الذكاء، وهى تخدم سلامة وراحة فرد ما على المدى البعيد، وقيم عملية على المستوى المجتمعى، مثل الأمن القانونى والحقوقى، وهى تخدم سلامة كيان مجتمعى، أى من أجل الصالح المجتمعى.

أما المرتبة الثالثة فقط ، وهى تخص القيم الأخلاقية، فإنها تنشد أفعالاً سلوكية وتحث عليها لأنها خيرة وصحيحة فى حد ذاتها، وليست بسبب أو لأجل شىء آخر. وهذه القيم كأساس تقوم عليه جميع القيم الأخرى، تحتل منزلة قيم أخلاقية أساسية، وهى عادة لا ترتبط بشروط خاصة لكيان مجتمعى محدد، بل تتميز من خلال عموم سريانها بين البشر. وفى داخل الأخلاق يمكن لنا أيضًا أن نفرق بين ثلاثة أنماط كيفية أو مراحل جزئية: نواه ومحرمات يدين الناس بها بعضهم لبعض إقرارًا واعترافًا بها، مثل تحريم النصب والغش والسرقة والقتل، ويماثلها أوامر يدين كل منا لها، مثل الاعتراف والإقرار بحق الملكية الخاصة والأعراض والحياة، وأخيراً هناك خدمات زائدة نثنى عليها ومستحبة مثل التراحم أو الشفقة وفعل الخيرات.

ونظرًا لأن القيم المتدنية تميل إلى الدعوة لذاتها زعمًا بأنها قيم عليا، فإن خطرًا يتهدد زحزحة المنازل. وعند شروعنا فى تقدير للقيم جميعها لا يحق لنا أن نضع قيمًا مثل الطاعة أو الاجتهاد أو الكفاءة هذه فى مستوى ومنزلة قيمة العدالة. فقط من نخضع فى غير عبودية للقيم الوظيفية، أو أنه أيضًا يحتقر القيم الوظيفية باسم القيم الأساسية، أو من يمتلك بدلاً من ذلك قدرة نقدية على الفعل والتصرف، فإنه قادر على خلق حياة ذات مغزى ومعنى، وتقع عليه مسئولية تجاه نويه من البشر.

ومن القيم الأساسية يمكن اكتساب قيم نوعية وسيطة ، وهى تتعلق بالعلاقات الاجتماعية السائدة وخيارات الفعل والتصرف، كما ترتبط بالاحتياجات والاهتمامات المتبادلة، ومن هنا تأتى إخفاقاتها على أشكال وألوان، ورغم ذلك تهاجم فى حديثها ثمة قيم أساسية مشتركة. فهناك قيم ذات قاسم مشترك على المستوى الأساسى من أجل البشرية بأسرها، سواء بالنظر إليها من الجانب التجريبى أو الجانب المعيارى المستوى الوسطى، تارة من أجل ثقافات وحقب زمنية، وتارة أخرى من أجل كيانات مجتمعية منفردة. ومن يتجاهل فى المقابل كفاءة القيم الأساسية، والقيم الوسطى، يجد نفسه فى أسر نسبية أخلاقية تشكك فى الالتزامات المشتركة، ويحدث الارتياب أولاً على مستوى الجانب التجريبى، ولكن غالبًا ما يكون على الجانب المعيارى. (راجع النقد المختصر فى هذا الشأن عند Höffe 2002 ، مقال النسبية).

10.2 نظرة فى تاريخ العالم

إن السؤال عن أى القيم التى تستقيم بها قواعد مجتمع ما وتتماسك بها أركانه، سؤال يحرك البشرية منذ عصورها المبكرة، ولدينا دليل بيِّن على ذلك العهد البعيد قبل الفلسفة - " القمة الأولى" فى رحلتنا المدارية عبر التاريخ: الأسطورة. لقد شخصت الأسطورة القيم على هيئة آلهة، لكى تجعل من الأهمية الفائقة للقيم الحتمية شيئًا مفهومًا له معنى. هناك فكر مثقف ينظر إلى الأسطورة على أنها مرحلة ما قبل العقلانية، وبالتالى سقطت زمنيًا مع انتهاء دورها؛ وهى نظرة غير صحيحة لأن العقل التنويرى الواعى يتجه بنظرته إلى الجوهر الموضوعى بها والذى يقتنع به العقل حتى اليوم. والهيئة الإلهية بلغة علمانية تعنى أن القيم الصالحة والموائمة تتميز بفاعلية ذات تفوق إيجابى وتحول دون تعسف الإنسان. وكما تراءى لليونانيين قديمًا فإن أعلى سلطة مستبدة ، ويمثلها الإله زيوس، قد أنجبت عند تزاوجها من الوزن المقابل لها فى القوة ، أى من الإلهة ثيمس - Themis- وهى إلهة الأدب والنظام ، بناتًا ثلاثًا يعرفن

بالحوريات. الأولى منهن يطلق عليها الإلهة " ديكه" (Dikè)، وهى تعنى بالأدب والحق وسلطة القضاء (العادل). أما الثانية تسمى " إيرينا" (Eirènè) وهى إلهة السلام، التى تضم فى مسئولياتها تحقيق الرخاء الاقتصادى والثقافى، والإلهة الثالثة والأخيرة هى "إنوميا" (Eunomia)، التى تبذل ما فى وسعها سواء من أجل سن قوانين خيرة أو الاعتراف الشخصى بها عن طريق نشر الوعى العام بالحقوق بين الأفراد.

وتتجلى من هذه الأسطورة مقومات ثلاثة تشير إلى ما هو أبعد من سياقها التاريخى الذى يرجع إلى مرحلة ما قبل الحداثة وما قبل الديمقراطية: 1 - مع التمثيل لكل من الإلهة "ديكة" والإلهة "إنوميا" معًا، فإن التضمين للقواعد الملزمة حقوقيًا، أى القانون، تعد بمثابة الأساس الذى ترتفع عليه القيمة فى أروع صورها؛ فأساس أى مجتمع هو أن يكون أولاً مجتمع قانون وحقوق. 2 - إن الهيئة الثنائية التى نتبين منها الحق والقانون تفتح أيضًا باب التوقع لظهور قيم أخرى نظرًا لثنائية التمثيل. فالقانون على اعتباره قيمة شخصية يميز أفرادًا - وهذا هو الوعى بالقانون، وفى المقابل هناك اعتبار له كقيمة مؤسساتية وكنظام قانونى، فهو يميز المؤسسات لا سيما مؤسسة من الدرجة الثانية، أى أنه يميز الكيان المجتمعى. 3 - يتبين لنا وفقًا للإلهة الوسطى إيرنيا أن المجتمع مجتمع تعاون يلتمس تحقيق الهناء الاقتصادى والثقافى، كما نلتمس نحن اليوم أيضًا تحقيق السعادة فى العلم والتكنولوجيا والتقنية.

إن عصرًا تسوده العولمة لا يستقى قيمه من حضارة محددة بعينها. فعلى النقيض من المخاوف والشكوك التى تنتج عن فرض مركزية أوربية تارة، وغالبًا فى الوقت الراهن مركزية أمريكية تارة أخرى حاليًا، نجد أن الأمر يتطلب تقديم تسويغ منفتح على الثقافات والحضارات، تارة يأخذ منها وتارة يقف منها موقف الاختبار والتمحيص، وهذا يعنى وجود خطاب بينى للحضارات وعابر للثقافات، (قارن الفصل 1 فى كتاب Höffe 1996، وكذلك عام 1999). ومن أجل هذا الحوار سنطوف أقاصى الأرض، ونلقى نظرة - وهنا القمة الثانية فى رحلة الأميال السبعة- على الهند

والصين، ثم مصر القديمة واسرائيل قديمًا. ومرورًا بذلك، ونحن فى الطريق إلى الهند والصين، سنتأمل تشريعًا نابعًا من الشرق القديم، وهو مجموعة قوانين حامورابى، حيث نعثر فيه على القيم اليونانية القديمة الثلاث، على اعتبارها هنا قانونًا وعدلاً وعناية براحة وسعادة الإنسان (انظر بشأن الأدلة على ذلك Höffe 2002 Nr. 14) وسنخطو على الأخص فى الهند والصين خطوة الى الأمام، ونتطلع الى جوهر كل قانون يخلو من جميع الفروق الثقافية، ويسرى بين الحضارات دون منازعات. وهذا الجوهر يتواجد فى مبدأ تبادلية التعامل، وهو ما نطلق عليه القاعدة الذهبية. فى ملحمة الهند القومية المعروفة باسم الماهابهاراتا (Mahabharata) القرن 6 ق.م) نقرأ ما يلى: "ما لا يتمناه أى إنسان من سوء يقع عليه من آخرين، ينبغى عليه هو أيضًا ألا يلحقه بآخرين" (المصدر السابق Nr. 27)،فى نفس هذا التوقيت تقريبًا نجد كونفوشيوس يقول فى تعاليمه: "ما لا أرتضيه لنفسى من أذى يلحقه بى أحد ، لا ينبغى على أيضًا أن أفعله بإنسان آخر". (Nr. 30)، وبعد مرور قرنين من الزمان على ذلك نقرأ فى أحد كتب الحكمة المصرية القديمة :" لا تفعل بأحد شرًا، حتى لا يسخر لك آخر يلحقه بك". (Nr. 8). ويؤكد العهد الجديد هذا المعنى:" فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضًا بهم لأن هذا هو الناموس والأنبياء" (إنجيل متى، الإصحاح 7، آية 12).

ولعل إسرائيل قد ارتبطت بمصر، أما الهند والصين لم تكن بينهما دون شك أية روابط ؛ وبهذا ترتسم لنا لوحة تميز أى مجتمع من حيث التداخل القيمى بين الحضارات والثقافات، وربما يتوفر لنا من ذلك مجتمع عالمى للقيم: فقد شهد التاريخ على مجتمعات قبل زمن الديمقراطية بأمد بعيد قدرت قيمة الاحترام المتبادل وتبادلية المعاملة؛ فالقاعدة الذهبية تدرج فى قائمة الموروث المشترك للإنسانية. ولا شك أن أول عامل مشترك تقاسمته البشرية فيما بينها كان هو المطلب الأخلاقى ("تعامل مع الجميع"). ولكن فى الواقع العملى، أى على المستوى الفردى والمجتمعى، بل والحقوقى، سادت أنحاء كثيرة بالعالم إما طبقيات صارمة عملت على الفصل بين طبقة وأخرى؛ أو امتيازات وتمييز فى التعامل دون مواراة على حدٍ سواء. علاوة على ذلك يمكن التفريق

بشدة بين الأخلاق فى الداخل، والأخلاق التى يحرص البعض على إظهارها بالخارج؛ فحتى يومنا هذا تعانى جماعات مهشمة، يطلق عليها أقليات، من إهمالها مجتمعيًا بدرجة خطيرة وبصورة جلية للجميع. ورغم ذلك تقر الثقافات المختلفة مبدأ المساواة الأساسى وتعترف بالمساواة فى الحقوق، لأن القاعد الذهبية تعلن فى بيان تفصيلى: سواء رجل أو امرأة، فقير أم غنى، قوى أو ضعيف، فجميع البشر متساوون فى المعاملة بنفس الأسلوب والطريقة التى يرغب كل منا أن يتعامل بها.

كما أن هناك قيمة أخرى، بل مجموعة من القيم تتواجد فى ثقافات متباينة وعصور مختلفة مثل: التعاطف والتراحم، والاستعداد لتقديم العون، والود والوداد، لا سيما قيمة محبة الغير أو الإيثار. ونقرأ فى كتب الحكمة بمصر القديمة (وهو ما يؤكد قراءتنا من أن القاعدة الذهبية تتجه فى تواضع إلى العلاقة التى تربط إنسانًا بإنسان وتتخطى جميع الفروق الاجتماعية): "لا تتردد فى مد يد العون لكل إنسان / عليك أن تحرر من تجده فى قيد / كن مدافعا عن الفقير وحاميًا له" (انظر Höffe 2002 Nr. 5)، كما أن هناك نصًا من بابل القديمة سابقًا على خطبة الجبل الواعظة، نقرأ فيه: "من أساء إليك عليك أن تقابله بالحسنى ! / اجعل العدالة فى مواجهة كل من أراد بك سوءًا ! واجه عدوك بروحك فى بشاشة (ولطف)" (Nr. 16)، كما أن ملحمة "المهابهاراتا" تحث على الطلب: "بأن يفسح المرء طريقًا لمن لا يملك شيئًا، بالمشاركة فى الخير الفياض" (Nr. 27) ويشرح أحد فلاسفة الصين الكلاسيكيين وهو (مو تسى): "إن كل ما على الأرض من بؤس وفاقة وظلم وبغى وتذمر وتضجر وكراهية وحقد، إنما يضرب بجذوره فى بوار الحب المتبادل" (Nr. 31) ويذكر القرآن فى سورة البقرة (قوله تعالى):"ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب" (Nr. 177).

ومن آباء الكنيسة بفلسفة الغرب نذكر بالشرح واحداً منهم، وهو القمة الثالثة: أرسطو. فقد أكد أرسطو على القيم التى بين أيدينا حتى اليوم، وارتفع بمستوى

محتواها وأعلى من شأنها، كما بدل من تسلسل مراتبها. فقد رفع فى مقدمته لكتاب "السياسة" (12) من عاملين من أجل البنية التركيبية للمدينة، وهما التعاون المؤدى إلى النفع المتبادل، وبالتالى عنصر التبادلية، والمجتمع الراقى القائم على ما هو حق وما هو غير حق (dikaion kai adikon). والإشارة بأن الحق (dikè) أساس النظام (taxis)، أى أساس قواعد الكيان المجتمعى التى تشبه قواعد اللغة، تؤكد على الأهمية البارزة لهذه القيمة. وقد أفرد فى كتابه "أخلاق نيقوماخوس" مجلداً كاملاً، وهو المجلد الخامس، لقيمة العدالة (dikaisoyne) وحدها دون جميع الفضائل الأخرى ، إضافة إلى الارتقاء بمحتواها من مجرد اتباع الحق، وهو مفهوم متواضع للحق، إلى نوع من الاعتراف والإقرار المطلق غير المقيد بغية كل ما هو حق، وهنا يقترب أرسطو، بالإشارة إلى الواجبات الحقوقية الملزمة، من مفهوم كانط للمبدأ الأخلاقى.

هناك مدخل جديد آخر استحدثه أرسطو، ألا وهى فضيلة الإنصاف المصححة لمسار العدالة، وهى نطالب بها إزاء تلك الحالات الخاصة التى يؤدى فيها استخدام قانون عام إلى نتائج غير عادلة بشكل واضح، وعدم الأخذ بحرفية القانون المعمول به، ومراعاة الظروف غير العادية.

ومن العجيب أنه فى الوقت الذى أعلت فيه جميع الحضارات من مقام الحق والعدالة وقدرته حق التقدير، نرى فيلسوف الحق والعدالة الشامخ، أرسطو، يولى أيضاً أهمية أعظم لقيمة أخرى، التف حولها عدد غفير من المفكرين، بدءاً من ابيقور ومذهب الرواقيين، مروراً بالعصر الوسيط وحتى العصر الحديث، ألا وهى الصداقة (Philia). كما نرى إعلاء قيمة الصداقة أيضاً فى ملحمة "المهابهاراتا" الهندية (قارن Höffe 2002 ، رقم 26). لم يعمل أرسطو عقله فقط فى الصداقة الروحانية بين النفوس، بل انشغل بكل أشكال العلاقات الشخصية، سواء صداقة الشباب، والصحبة والضيافة، أو أيضاً التعارف على أشخاص فى رحلة والعلاقات التى تنشأ من خلال أعمال ومعاملات والحياة الاجتماعية، وكذلك الانتماء إلى أسرة وإلى جوار. كما أوضح أن تاج الصداقة

لا يتأتى فقط من تلك الصداقة التى تقوم على المنفعة أو الاستمتاع والتمتع بظلها فقط، بل التى تحرص على بلوغ الخير ومحبته.

ولا يجوز استغلال مقام الصداقة التى تستحوذ على مرتبة أعظم من العدل فى أن "نغمض عينًا" باسمها، ونمارس أى نوع من المحاباة والمحسوبية، ويبقى التكيف الشخصى مع قواعد التعامل فى المجتمع والتلائم الشخصى مع العدالة ،بما فى ذلك ما تقتضيه من إنصاف، هو الحق . وكما أن قواعد اللغة لا تخلق لغة حية، فإن ثمة كيان مجتمعى يحتاج إضافة إلى الحق والعدالة ألا نصير غرباء تجاه بعضنا البعض، بل أن نكون فى صداقة مع بعضنا البعض. وحيث تسود الصداقة، فإنه قليل ما يبلغ بنا أمرمن الأمور حد النزاع والعنف أو نشوب حروب أهلية، وعوضاً عن كل ذلك نوجه جهودنا نحو بذل مزيد من العناية من أجل بعضنا البعض. إن الصداقة لا تطرد فقط شبح الخطر الأعظم الذى يتهدد أى كيان مجتمعى، وهو الانقسام والفرقة، بل إنها كقيمة إيجابية تعمل على إفشاء الوئام والتناغم (homonoia) فى المجتمع.

ويؤكد فيلسوف السياسة العظيم فى العصر الحديث توماس هوبز – وهو قمتنا الرابعة فى رحلتنا – بداية على عوامل ثلاثة باعثة على النقيض، أى على نشوب حرب فيما بيننا: التنافس على عناصر مادية نادرة، والتشكك فى استعداد الآخرين لإقامة جسور السلام، ثم مرض حب الشهرة. ويمكن إحكام صياغة القول فى مجمله فى عبارة: النزاع من أجل اعتراف متبادل. ورغم ذلك نجد أن مقولة "هوبز المألوفة" – حرب الجميع ضد كل من هم هوبز– لم تبلغ فى مقدارها سوى النصف فقط ، لأن فى مواجهة طبيعة النزاع ذات الأبعاد الثلاثة هناك أيضًا طبيعة سلام ثلاثية الأبعاد: الخوف من موت عنيف، والرغبة فى حياة كريمة، ثم الأمل فى أن نصل إلى الأشياء اللازمة لذلك بالكد والاجتهاد (راجع Leviathan، الفصل 13). وعلى ذلك يظل السلام قيمة فائقة المقام؛ فقط من أجل تأمينه، أى من الناحية الوظيفية للسلام، شرع هوبز فى تأسيس قيمة القانون، وأدخل بشكل تدعيمى لها سلطة الدولة بما تملكه من صلاحيات مخولة لها فى استخدام الحق الإجبارى.

نأتى إلى من تربع على عرش التنوير الأوربى، وهو يمثل نقطة تحوله فى الوقت نفسه - وهنا نبلغ قمتنا الخامسة : إيمانويل كانط ، فنتعرف لديه على ثلاثة عناصر جوهرية تلزم أى كيان مجتمعى حديث، العنصر الأول أنه منح الحق والقانون الأولوية المطلقة عن سائر القيم الأخرى، ولكن بشرط - وهو العنصر الثانى، أن يخضع الحق أو القانون لمقياس أخلاقى معيارى، أى للعدالة، والتى تقوم بدورها كقيمة ثالثة على أساس وجود شكل متزايد من التبادلية والمساواة. وهذا يعنى القيمة المطلقة لكل إنسان على حده، ويطلق عليه أيضًا كرامة الإنسان، ومن أجلها يحتفظ التساؤل الخاص بالترابط والتماسك الاجتماعى بحق من الحقوق، ولكن لا يتنازل نظرًا لأولويتها حتى وقتنا الحاضرعن طرح التساؤل تجاه كيفية حماية المجتمع لقيمة كل فرد على حده. ورابع الأشياء التى تدرج ضمن ذلك أن تلك القيم لا يعمل بها فقط داخل الدول، بل أيضًا فيما بينها، ولذلك فهى فى حاجة إلى ترتيب ونظام عالمى للقانون والسلام.

إن إجابة كانط على السؤال الذى أصبح على درجة كبرى من الأهمية جاءت مقنعة لدرجة أن أهم منظِّر للعدالة فى السنوات الأخيرة، وهو جون رولز John Rawls يولى إعتمادها فى الأساس، وهى تكمن فى إقرار مبدأ الحرية المتحاب من الجميع: "والحق بناء على ذلك هو التضمين للشروط التى يمكن أن يتوحد تحت مظلتها استبداد هذا (ولنقل:حرية الفعل والتصرف) وتعسف ذاك وفقًا لقانون عام للحرية" (كانط ،علم الحقوق، فقرة B).

ولأن كل إنسان له حق لا يمكن التنازل عنه فى هذه الحرية ، فإنها ترتبط بجبرية قانونية فى التطبيق وتبرر - بطبيعة الحال بالاستعانة ببعض الحجج والبراهين الإضافية - مجموعة المبادئ القانونية الخاصة بعقوبة إجرامية معتمدة من الدولة. وبهذه المناسبة لا يفوتنا القول بأنه عند النظرإلى قائمة الجرائم التى تدرج فى هذا الإطار، فإننا نجد أمامنا بتقرير فى الحفظ والصون نفس مواد القانون وباستفاضة منذ أكثر من ثلاثة آلاف وخمسمائة عام، أى منذ قوانين حامورابى. وهذا يبرهن على

أنه بدءًا من قضايا القتل والحيازة وجرائم الشرف، مرورًا بتحريم التزوير والتزييف فى المقاييس والأوزان والوثائق وحتى جنح البيئة، فقانون العقوبات أيضًا فى قسط عظيم لا يستهان بقدره قد صار موروثًا مشتركًا للإنسانية.

والموضوع الذى تراجع بمرتبته فيلسوف الأخلاق القانونية والحقوقية كانط ، تناوله بحق بعده بقرن من الزمان مؤسس النظرية الاجتماعية إيميل دوركايم Emile Durk-heim، ولذلك فنحن ننظر إلى المؤلف المعنى بهذا الأمر الذى يحمل عنوان "دراسة بشأن تنظيم لمجتمعات أرقى" (De la division du travail social, 1893) على اعتباره – القمة السادسة – فى رحلتنا الزمانية.

وهنا يتحقق دوركايم من شيئين؛ على الجانب المجتمعى يعلن أن التضامن يعد قيمة مهمة فاصلة بشأن تماسك أى مجتمع، وعلى الجانب الشخصى يدلل عكس ما سبق على وجود فردية متزايدة إلا أنها لا تعمل على تقويض أية رابطة تذكر، على النقيض من نزعة تشاؤمية ذائعة الانتشار ترى أن مع الاتجاه إلى الفردية يظهر تقسيم للعمل الاجتماعى متمثلاً أولاً فى ارتباطه بتعاون لصيق دائمًا، ثم بتعلق وظيفى بإدراك وتيقظ لتميز وتفرد لا غنى عنه للشخصية الفردية. وهنا يتحول الجشطالت الأصلى، أى " التضامن العضوى" للمجتمعات البسيطة بعاملها المنظور فى الحياة إلى" تضامن آلى". وهذا التضامن الميكانيزمى لا يتواءم مع الصداقة التى أكد عليها أرسطو، ولا تتوافق أيضًا مع عنصر التكافؤ القيمى الحديث، أو تحديدًا مع المبدأ الثالث للثورة الفرنسية، وهو الإخاء، بل مع القانون، لا سيما أنه يرى أن العدالة (أو عدالة العقوبات) تستهدف ردع ثمة سلوك منحرف، وتقتضى فى حالة الخروج عن القانون الجزاء أو العقوبة بما يشبه الآلية. وعلى هذا الدرب احتفظ كل من القانون والعدالة أيضًا بمكانتهما الفائقة لدى علماء الاجتماع.

ونحن بصدد بلوغ "القمة السابعة" والأخيرة فى رحلتنا التاريخية وهى قمة ثنائية يعضد فيها جون رولز (John Rawls) أولوية وأسبقية المفهوم الأخلاقى للقانون حين يعلن أن العدالة المتناظرة وليست الشخصية بل الاجتماعية، هى الفضيلة الأولى لأى

مجتمع ولكنه، على خلاف كانط ودوركايم، لم يقلل من أهمية التفويض الإجبارى والعقوبة، كما أنه يولى ثقته لأهمية العدالة والوحى بها من أجل استقرارأى مجتمع (مرتب ترتيبًا جيدًا). وبذلك فهو يتفق فى رأيه مع أرسطو أكثر من كانط ويقول: المهم أن تقوم قواعد أى مجتمع على الصداقة والثقة بالمواطنين، وكذلك على المعرفة بمبادئ مشتركة للعدالة، وعلى موقف يصبح سمة مميزة للشخصية فى أن يعيش وفقًا لما يتلاءم معه (Rawls 1971 الفقرات 69/86 -77). وفى المقابل تؤكد النزعة الجماعية للمجتمع، وهى بمثابة المناوئ لرأى رولز Rawls فى الأخلاق المجتمعية، على قيمة الخواص الثقافية، لأن بدونها وبدون شعور بالانتماء مبنى على تلك الخواص، أى الشعور بنحن، فلا يمكن لأى مجتمع أن يجدد من المصادر الأخلاقية الضرورية للتماسك، والأمر يحتاج إلى وحدات مرئية ملتزمة بقيم مشتركة، وفيها فقط ، وليس مجتمعات مجهولة تعددية (وفوق تعددية)، وعلى أقل تقدير فى مجتمع عالمى، من الممكن أن تكون هناك حياة جماعية متضامنة.

10.3 قيم الديمقراطية الليبرالية

حين نتأمل التاريخ تتبين لنا أبعاد خمسة للقيم، تلح على فرض نفسها عند قيام نظم ديمقراطية ليبرالية، وقد تحققت جميعها فى التاريخ. ودون مطالبة باكتمال أو ادعاء بكمال، نستعرض خطوطها العريضة مع التمثيل لها. وحيث إن الأمر يتعلق بالتعليم، فإننا نهيب بالجانب الشخصى على وجه الخصوص، لا سيما بالقيم الأساسية به، والتى تعد بمثابة الطبقة التى يتأسس عليها هذا الجانب.

عند طرحنا " البعد الأول" نجد أهمية العزم الأول بداية مستمدة من العناصر المنهجية الثلاثة المذكورة آنفا، وهى عبارة عن أنثروبولوجيا + أخلاق + تشخيص للعصر: فثمة نظم ديمقراطية ليبرالية هى أيضًا مجتمعات يبتغى أعضاؤها مثل سائر البشر أولاً البقاء على قيد الحياة، علاوة على رغباتهم فى حياة كريمة آمنة، إلا أن ما يلزمهم من وسائل حياتية وتوفير خدمات، لن تتحقق لهم على طبق من فضة، كما كان

يفعل تنابلة السلطان حين كانوا ينتظرون ما لذ وطاب من طعام دون بذل أى مجهود يذكر، بل إنه حين لا نؤدى أعمالنا اللازمة فى الحياة وفقًا للمثل الشعبى " بالكد وعرق الجبين"، فإن العمل يأتى فعله فيما بعد كنتيجة مضادة لكسل "فطرى" ، علاوة على ندرة مصادر العيش، وما يرتبط بها من تنافس مع آخرين عليها. ومن هنا نجد أن دنيا العمل وعالم الاقتصاد الملائم يبرهن بالدليل على البعد "الاقتصادى" الأول للقيم ، وهو بعد لا يمكن الاستغناء عنه أيضًا من أجل النظم الديمقراطية. ويدخل ضمن هذه القيم الرغبة فى العمل وتوفر الإرادة له والإصرار عليه، ثم الاستعداد لأداء إنجازات، وكذلك من الجانب التوظيفى للقيم ما هو مهم فى عصرنا الذى نحياه – وهنا يتبين لنا أحد مقومات تشخيص العصر– من دقة فى المواعيد، وحب للنظام واجتهاد؛ وفى عالم العمل القائم على التقسيم والتخصص الدقيق فى نفس الوقت هناك مقياس ضخم لقياس القدرة على التعاون ورقة الإحساس والإبداع والابتكار، وهكذا تتدرج القيم حتى تصل إلى قيمة الاستعداد والتأهب سواء لاكتساب كفاءة مهنية أو وظيفية ما (من شأنها توفر فرص جمة فى سوق العمل لها)، أو فى استمرارية التأهيل واستكماله من حين لآخر.

هناك وجهة نظر تشاؤمية تزعم بأن المجتمع الحديث "لا يتماسك ولا تترابط أركانه إلا فقط من خلال الشروط الواقعية الملموسة اللازمة للمجتمع الصناعى: أداء عمل وتقدم تقنى وعقلانية مثلى ودرجة فائقة فى الإنتاجية" (قارن Dönhoff 43 ، 1996)، وحقيقة الأمر أن هناك طيفًا من القيم القائمة على توظيف الاقتصاد أعظم شأنًا إلى أبعد الحدود. وكما ذكرت من قبل أن إرنست فيلهلم هندلر Ernst Wilhelm Höndler (395 ، 2002) فى روايته الناقدة لعالم الاقتصاد المعولم والتى تحمل عنوانًا "عندما نكون فى عداد الموتى: Wenn wir sterben" لم يشأ أن يستهل "الإطار المحدد لقيام عقد شراكة بصفات مفضلة" مثلاً بعقلية الدفع بالمرفق أو سياسة لى الذراع، ولكنه ذكر أشياء أخرى كثيرة، منها "استعداد التعلم، قدرة على الصراع والتجاوب مع الآخرين، تفكير ابتكارى، قدرة تعاونية للقيادة"، ثم يكمل ذلك بصفات أخرى، منها "خضوع ،

انصياع ، استعداد للمخاطرة ، سلامة ، رقة إحساس، صبر، فضول، فضلاً عن كفاءة البينية الثقافية".

وإذا اعترفنا إضافة لذلك بقيمة المساواة حتى لا نترك مجالاً للمنتفعين بالاقتصاد دون عمل من تحقيقهم نفعية من قيام الآخرين فقط بأداء العمل ، فإن البعد الأول الاقتصادى يحصل على مرتبة عدالة. ومفهوم من الناحية الشكلية أن العنصرالاقتصادى مطلوب من حيث تعامله مع كل لون من ألوان تدبير المصادر والموارد الأساسية والثروات، لا سيما عند التعامل مع الوسائل والمقومات الخاصة بكل منا، والتى تمتد إضافة لذلك حتى البعد الثالث.

والبعد الثانى: حيث إن الناس يتقاسمون نفس الحيز المكانى للحياة، ويتأثرون فى ذلك تبادليًا تجاه بعضهم البعض، ويتبعون عندئذ فقط ما يشبه الحكمة والحق الخاص بهم نظرًا لفقدان القيم الملزمة، أى مجدداً لأسباب أنثروبولوجية صرفة، فإن ذلك يعنى أن النزاعات واعمال العنف بين الأفراد أو الجماعات أو الشعوب فى مجموعها ليست فى أمن وأمان تجاه بعضها البعض، وأن الحماية غير متوفرة إزاء النفس والنفيس، ولا أمان للأعراض والأملاك، كما تختفى فى نهاية الأمر إمكانية الحركة لأسلوب الحياة الشخصية. ونظرًا لأن مثل هذا الوضع يتعارض مع المصلحة الذاتية لكل إنسان، فإن جميع المجتمعات عليها أن تعترف ببعد قيمى آخر، وهو بعد اجتماعى سياسى، بل إن النظم الديمقراطية ذات التعدد القيمى والمعيارى، والتى من أجل ذلك تدعى فقدان التوجيه وضعف الشرعية، هى أيضًا فى حاجة إلى التزامات تؤمن لها السلام والعدالة.

والشرط الأساسى لذلك يتوقف على ثمة نظام سياسى - وهنا تتجلى أهمية الجانب الأخلاقى الذى من شأنه أن يحد من ثمة اتجاه مستبد متعسف بلا حدود له تجاه كل البشر، ويضمن لهم فى الوقت ذاته حقًا فى فسحة الحياة وحرية التصرف والحركة الشخصية. وحينئذ تحتل دولة الدستور والقانون التى تتأسس على الاعتراف المتبادل للبشر كأفراد متساوين فى الكرامة، وبالتالى فى الحقوق البشرية بصفتها

مبادئ للقانون والعدالة السياسية، مكانها بدلاً من البحث عن حل يتصف بالجور والظلم فى فض النزاع. وشرط الاستجابة الفردية التى ترضى بأن تكون العدالة فيها بمثابة فضيلة، هى ألا يلتمس أحد خداع الآخرين والمكر بهم رغم الإفراط فى القوة أو السلطة وتوفر الذكاء والحيلة، وأن يكون فعله - سواء كان مشرعًا أو قاضيًا أو والدين أو معلمين أو مواطنين يشاركوننا الحياة فى المجتمع - أيضًا فى اتجاه تحقيق فكرة العدالة السياسية، حين يسمح القانون بمساحات تقديرية لوجهات النظر، أو تنفيذ ما هو فى أعلى درجات الترجيح الفكرى وعدم الاحتمال. وثمة جماعات تبرهن على عدالتها وإنصافها حين تمتلك قوة مفرطة، تارة لأسباب تقع تحت شروط ، وتارة لأسباب بنيوية فى المجتمع التعددى، ورغم ذلك لا تشرع فى استغلالها على الدوام.

هناك قيمة أخرى نراها متمثلة أمامنا عند تصديقنا للآخر، وضمان العمل بما لديه، بل من الأفضل قولنا: عند احترام آراء وأفعال مغايرة لما لدينا، وهذا هو التسامح. فإذا كانت القاعدة الحكيمة تقول بأنه ما من إنسان معصوم من خطأ أو تحيز وإجحاف، ولكن اعترافًا أيضًا على وجه الخصوص بحقوق الآخرين وقيمتهم ومكانتهم كأفراد أحرار متساوين فى الحقوق والواجبات، فإن كلاً منا سيحترم ويقدر حقهم فى التعبير عما لديهم من تصورات ويتعامل كل منا وفقًا لها - ولكن بشرط ألا يقللون هم أيضًا من قيمة نفس الحق تجاه الآخرين.

والبعد الثالث: وفقًا لحقوق الإنسان فإن المواطنين لم يأتوا إلى الحياة من أجل الكيان المجتمعى، بل لهم قيمة ذاتية، كما أن لهم فى نفس الوقت الحق فى البحث عن سعادتهم وفقًا لما لديهم من رغبة ووفقًا لإرادتهم، كما ينص على ذلك الإعلان بالاستقلال الذى خرج من أمريكا الشمالية؛ ثم إن القيم البراجماتية أو المحققة للسعادة مهمتها العمل على خدمة هذا الغرض، علاوة على أنها تخدم الارتقاء بتكوين شخصية خلوقة. ويدرج فى هذا الإطار خلافًا لما ذكرناه من التعامل التدبيرى والاقتصادى مع ندرة المصادر المادية الأساسية، رجاحة العقل التى لا تخضع للأهواء

سابقة الذكر، وكذلك القدرة على النقد التى لا تنصاع لوجهات النظر والأذواق السائدة فى العصر. ونظراً لتعدد الإمكانيات الاختيارية فى أغلب الأحيان، فإن الأمر يتطلب أن تكون لدينا القدرة على أن نحكم على الوضع المعنى فى ضوء النفع والخير الذى يمكث فى الأرض، أى نحن فى حاجة إلى الفطنة والذكاء. علاوة على ذلك نحن فى حاجة إلى تلك الفطنة عند تقديرنا لاختيارات متاحة غاية فى الاستحداث تقديراً سليماً ووفقًا لمعيار معترف به على الإجماع فى الرأى يشبه حال حقوق الإنسان، وذلك مثل الحالات التى تظهر فى مجال الطب العضوى، على أن هناك قيمًا أخرى أكثر ترسخًا فى قواعدها ولا يمكن الحيد عنها مثل منح الثقة للعالم الذى نحيا فيه، والوثوق بالذات واحترام الذات واحترام الآخر، علاوة على القدرة على التعاون والكفاءة المجتمعية، وهى قيم وظيفية بحتة.

والبعد الرابع: إن ثمة مجتمعًا متماسكًا يحيا على قواسم مشتركة، وهى تبدأ عادة باللغة (أو بتعبير أدق بتعددية اللغة) التى تصاغ بها النصوص القانونية، والتى يتم بها التحاور فى البرلمان ومع الرأى العام، وهى لغة تقف خلفها ثقافة فلسفية وأدبية واجتماعية غناء، لاسيما ثقافة قانونية وحقوقية. وأى مجتمع يضع الاقتصاد فى خدمة أسباب حياته وتدبير أسباب معاشه، ويكفيه أن يكون مع أى قانون وحقوق إنسان وديمقراطية ينص عليها وتتوفر من خلالها قيمة العدالة الرشيدة، ولكن أيضًا أى مجتمع يجد تماسكه وصلابته فى اللغة والعلم والفلسفة، كما يتآلف ويترابط عن طريق الموسيقى والفن والعمارة (انظر الفصل 6.3).

إن الصداقة ذاتها لا تفقد أدنى قيمة لها فى ظل مجتمعات كبرى تؤمن بالتعددية، حتى ولو سمحت – برؤية تشريعية – للعدالة أن يكون لها الأولوية. فرغم أن ديمقراطيات اليوم ليس لديها تلك العظمة المشهود بها عند بلاد اليونان القديم التى تمثلت فى جمهورية المدينة، إلا أنها تستمد حياتها من تعاون متعدد الوجوه؛ فبدءًا من إقامة علاقات مهنية وارتباطات عن طريق عقد أعمال، ومروراً باجتماعيات على مستوى الرياضة والمجتمع والثقافة والعلم ، والأهم من هذا وذاك ما يتمثل فى صلات القرابة

وعلاقات الجوار، وهناك ممارسة فعلية وعملية " لذلك القرار فى أن نحيا سويًا"، وهو القرار الذى وضع فيه أرسطو الصداقة موقوفة عليه (السياسة 9 III / 36 b 1280) وفى ثمة مجتمع مواطنة جدير بهذا الاسم، تتجلى فيه اليوم أيضًا مقومات تخص "صداقة المواطنة" ، أى صداقة مواطنى (الدولة).

ويتطلب عصر العولمة أن نكمل العناية التى نبذلها من أجل كياناتنا المجتمعية ببعد خامس وأخير، بقيم كوزموبوليتانية أو قيم – المواطن العالمى: والأمر يحتاج – برؤية بعيدة المدى، على الجانب السياسى، أى فى علاقة الدول تجاه بعضها البعض، إلى ما صار طبيعيًا ومألوفًا منذ بعيد فى نظر كل دولة على حدة، وهو تلك الرابطة المتمثلة فى القانون وحقوق الإنسان والسلطات العامة وتوزيع السلطات والديمقراطية، وهى تؤلف فى مجموعها الديمقراطية الليبرالية. والنظام العالمى القانونى، ونظام السلام العالمى الملائم لذلك يمكن تحقيقه فى ظل جمهورية عالمية فيدرالية، تقوم على إمداد المساعدات والإعانات أو تكميلية، أما على الجانب الفردى فيتناسب معها إيجاد قيم مواطنة عالمية ترد على ادعاءات ومزاعم هنتنجتون Huntington الخاصة بصراع الحضارات ولا تكون مطلقا غير واقعية أو حتى يوتوبيا، والسبب يكمن فى أننا نعيش يوميًا تضافراً اقتصاديًا وسياسيًا، علاوة على التشابك الثقافى والعلمى فيما بيننا، لا سيما أننا أصبحنا فى الشبكة الإلكترونية العالمية نتنفس نسيم المواطنة العالمية بشكل طبيعى مألوف.

ولنأخذ على سبيل المثال بعدًا واحدًا فقط لنوضح ما نعنيه، وهو المفهوم العالمى للعدالة. إن مفهوم العدالة كقيمة لمواطن الدولة يحقق واجبات ثلاثة: فهو يعمل على إقامة ديمقراطية بدولة قانون، كما يساعد على البلوغ بها الى حد الكمال عن طريق الارتقاء بها تدريبيًا، ثم يأتى دورها الأهم ويتمثل فى التعامل داخل المؤسسات وفى إطار القوانين. والمهام الثلاث جميعها تتلاقى على المستوى العالمى. فالمرحلة الأولى من حيث الموضوع – وهو مفهوم تحفيزى لعدالة عالمية، يعين على وضع نظام عالمى للقانون

على الطريق الذى يقر فيه جميع البشر وتعترف فيه جميع الدول تبادليًا بأن الجميع متساوون فى الحقوق. فلا يسمح لهم بممارسة القهر والظلم على آخرين أو استغلالهم وتسخيرهم، كما لا يسمح لأحد فيهم بالادعاء لذاته بامتيازات خاصة. وحتى لا يرتبط ثمة نظام قانونى عالمى فقط بتوزيع السلطة المعنية، فالأمر فى حاجة ثانيًا إلى مفهوم تشريعى عالمى للعدالة. وفى الختام يواجه الظلم والقهر فى جميع أنحاء العالم بصورة متساوية بمفهوم عدالة إجرائى عالمى، أى قابل للتطبيق العملى. وفى هيئته المتحضرة المليئة بالطموحات يتحول المفهوم العالمى للعدالة إلى ذلك الشعور بالاستحسان والإنصاف تجاه أمم أخرى، وهذا ما طالب به يوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder (1744 – 1803) ، فى كتابه "رسائل من أجل الارتقاء بالجنس البشرى" (الخطاب رقم 119: الأعمال الكاملة،723 VII) حيث قال: إن على كل أمة " أن تشعر بالوضع الذى عليه كل أمة أخرى" ، وأن "تكره" المخالف الحقير لحقوق الآخرين" تمامًا مثل كراهيتنا " للمسىء الوقح لعادات وآداب وآراء الآخرين، المتطفل فى افتخار بما لديه من مزايا على الشعوب لا ترغب تلك المزايا".

10.4 مؤسسات تعليمية ديمقراطية

يكمن جوهر المؤسسات التعليمية فى المدارس والجامعات والمعاهد العليا وإداراتها، ولا يقتصر هذا الجوهر على المدارس والجامعات الحكومية، بل أيضًا على التعليم الخاص. ولهذا نجد أنه حتى بالنسبة للمدارس الدينية مثل مدارس تعليم القرآن فإن للنظم الديمقراطية الليبرالية اختصاصًا محددًا. ومن البدهى ألا تقحم نفسها فى الدين ذاته، ولا على الأخص فى جانبه العقدى والروحى، فإن ثمة دينًا من حقه كذلك أن ينظر إلى الديمقراطية ذاتها بنسبية مثل نظرته إلى "العالم الدنيوى" بأكمله، ولكن ليس من حقه أن يعترض عليها مطلقًا أو يجابهها. وخير له من هذا أنه يتحتم عليه أن يقف "على أرض الدستور"، وأن يعترف بالقيم الأساسية لثمة نظام ديمقراطى ليبرالى، سواء فى تعاليمه أو فى شكل التعامل. ونظرًا لما ظهر مؤخرًا من أخطار ومخاطر من جانب

بعض النازحين، يتحتم على المرء التأكيد على ما يلى: إن من بين القيم الأساسية لأى ديمقراطية ليبرالية المساواة فى الحقوق بين الرجل والمرأة، ولكن ليس بالضرورة أن تكون هناك نفس الحقوق المتساوية فى مناصب شعائرية أو وظائف شبيهة بذلك. فاتخاذ قرار بشأن ما إذا كان من المسموح به أن تصير النساء أيضًا حاخامات أو قسيسات أو إمامات، مثل هذا القرار لا يخص أحداً سوى الجماعات الدينية وحدها. إلا أن السؤال المتعلق بالبحث عن السبب الذى يكمن وراء أن بعض جماعات دينية أيضًا تحقر من شأن القيم الأساسية لأى نظام ديمقراطى ليبرالى، هذا التساؤل يمكن الإجابة عليه بثلاث استراتجيات مدعمة بالبراهين والحجج. وتستند الاستراتيجية الأولى إلى المصلحة الذاتية المشروعة للكيان المجتمعى، أى إلى المحافظة على الذات، وكذلك الديمقراطيات الليبرالية تعتمد على الاعتراف بها من خلال مواطنين ناهضين بها ومعقود النجاح عليهم. وتؤكد الاستراتيجية الثانية المكملة على سريان مفعول القيم الأساسية للديمقراطية، ليس على المستوى النوعى للثقافة، بل فى عموم فعالياتها. كما أن هذه الاستراتيجية تجيب أيضًا بشكل عابر على التساؤل الذى يبحث عن السبب فى أن تنشئة الأطفال والشباب ينبغى أن تكون فى صالح خدمة الديمقراطية الليبرالية. والإجابة: لأن فى بؤرة القيم التى تنادى بها الديمقراطية الليبرالية نجد الإنسان الفردى، وليس الإنسان المتباعد أو المنعزل، ونظراً لذلك فإن التربية الملائمة لا تضاف إلى أداتية ما لصالح الكيان المجتمعى، بل على العكس، نجد أن ذلك الكيان المجتمعى يخدم فى الأساس مواطنيه.

أما الاستراتيجية الثالثة، وهى مجدداً تكميلية، تذكر باستمرارية فاعلية القاعدة الذهبية المتجاورة للثقافات: فكما تتوقع المؤسسات التعليمية الدينية حرية الدين وتأمين الديانة من جانب الكيان المجتمعى، وتعول بهما فقط على كل شىء عند النظر إلى الدستور الديمقراطى الليبرالى، بالتالى يتحتم عليها أن تعترف بالقيم الأساسية لنظام ديمقراطى ليبرالى. وحين لا يحدث ذلك ستصبح بمثابة المنتفعين بها دون عمل ودون بذل مجهود، وهذا ما يتعارض ويتنافى مع أية عدالة تذكر.

بعد تلك الملاحظات يمكن لنا أن نلخص بعض النقاط إلى حد ما: إن المدارس والجامعات والإدارات التابعة لهما منوط بها التزام واضح وصريح تجاه كل الأبعاد الخمسة للقيم الأساسية: هناك التزام بالقيم الاقتصادية، لا سيما أن يكون لديها الاستعداد والتهيؤ ، بل والقدرة لأن تكسب معاش الحياة بنفسها، وهناك التزام بالقيم العامة لأى نظام ديمقراطى ليبرالى، أى تجاه القانون وحقوق الإنسان والعدالة والتسامح؛ وهناك التزام تجاه قيم (أخرى) تحقق السعادة للفرد والمجتمع مثل التبصر والتدبر والثقة بالذات والقدرة على النقد ، لأن ثمة ديمقراطية نافعة وصالحة لا يمكن أن تتخذ قرارات حكيمة مع مواطنين يتصفون بحماقة وتهور؛ وهناك التزام تجاه قيم خاصة بالديمقراطية التى نملكها، أى بلغتها (أو بلغاتها) وثقافتها أو حضارتها؛ وأخيراً هناك التزام تجاه قوانين المواطنة العالمية. أما تساؤلنا عن كيفية أن يحقق ثمة نظام أو كيان تعليمى مثل هذه الالتزامات بموضوعية، مع الأخذ فى الاعتبار وجود أشياء تطفو على السطح فى هذا الإطار مثل الملل وعدم الاكتراث وخيبة الأمل، فذلك ما يجيب عنه علم التربية. فعلم الأخلاق يذكرنا بحكمة نستخلصها من كتاب أرسطو "أخلاق نيقوماخوس" (I 1 & X 10) إن القيم تصبح موضوعًا مباشرًا فى العمر الملائم لها، وعلى سبيل المثال فى درس الأخلاق أو أيضًا فى درس الفلسفة، يمكن تدريس علم الأخلاق والفلسفة السياسية بتأكيد على أحد المحاور الأساسية، إلا أن بنظرة منهجية نجد أن القيم لا تدخل ضمن الجانب المعرفى للأشياء والحقائق (Know-that) ، بل تخص التصرف ومشتملاته من قدرة واستعداد، أى تخص الكيفية المعرفية (Know - how) ، ولذلك لا يصح أن تظل القيم مجرد كلام يجرى على اللسان، بل يجب أيضًا أن تصير سمة من سمات الشخصية، وهو ما يعنى أن من شروط القيم أن نتدرب عليها فى الحياة العملية. إن كلاً منا لن يصير عادلاً أو متسامحًا من خلال درس يدرس له عن العدالة أو التسامح، ولكن فقط من خلال فعل وتصرف عادل وسمح.

وكذلك الحال فى أى تدريس لمادة مثل " ثقافة سياسية" أو "علم اجتماع" ، ففيه نكتفى إلى حد كبير بالقسط المعرفى، فنعرف بالدستور السياسى وثقافة الديمقراطية

الخاصة بنا، وفيه نهتم بقيمة الاستقلالية للفرد وحقوقه، ونركز على تطوير وترقية تصوراتنا القيمية والحياتية فى الإطار المتسع لديمقراطية قائمة على الدستور والقانون الأساسى، كما نشدد فى الدرس على حقوق الإنسان، ومبدأ تقسيم السلطات، واعتماد الدولة للقانون وللعدالة الاجتماعية، كما يؤكد الدرس على المؤسسات المعنية، وأهمية وجود أحزاب واتحادات وميديا وما يرتبط بها من نزاع حول مواد نادرة ونفوذ ومال، إلى جانب أهمية الإجراءات والمنهجيات. ورغم كل ذلك علينا أن نفهم أن الهدف الأساسى، وهو" المواطن المسئول الرشيد" الذى نذكره كثيراً، يجب ربط مناط فكره بثلاثة أشياء يتناول فيها الدرس بالمدرسة جزءًا من حيث المبدأ، وهو توصيل المعارف، ولكن يغيب فيه الجزء الأساسى للديمقراطية وهو التوجه نحو فضائل المواطنين والمواطنة، ثم المقدرة والكفاءة على إصدار الأحكام.

ولا شك أن المدرسة لا يمكنها القيام بالتمرين على السلوك والتصرف الفعلى المتفق والقيم إلا فى حدود، لأن التلاميذ يتأثرون بطبيعة الحال بما يلقن لهم ، وهذا يشكل فى العادة قسطًا عظيمًا للأخلاق الأساسية، والبحث التجريبى لم يصدق على ما يقال فى هذا الشأن من اتجاه تشاؤمى وتشكك (على سبيل المثال راجع - Nunner Winkler 1998)، علاوة على أن التلاميذ ينطبعون بأثر الأنشطة خارج المدرسة أو بالسلبيات. أما من يلقى باللوم فقط على المدارس إزاء ما يحدث من عجز ونقص وعدم اكتمال، فهذا من يتجاهل حدودية المدارس من وجوه عدة. إن ما يتبقى من إمكانيات خارج نطاق الدرس المعرفى وقبله، يخص فقط باقة زهور متعددة الألوان من المواد والوسائل مثل التاريخ والتمثيليات الإذاعية والأفلام، كما تتمثل فى قيام التلاميذ بأدوار تقليدية للسلوك المجتمعى، وأيضًا استعدادهم والتدريب السابق لأن يكونوا (وسطاء) فى فض المنازعات.

ونذكر على وجه الخصوص أن تعوُّد شبيبة التلاميذ بالمدارس على استقاء العلم بأسلوب تضمينى. أهم من تعلمهم إياه بشكل واضح ومشروح، ولذلك فإن الأمر حتى

في المواد " الأساسية" ذاتها، مثل الرياضيات والفيزياء يتوقف على أسلوب ومنهجية الدرس. ونذكر أيضاً أهمية التعرف على هيكليات المنظمات والهيئات والسلطة، وكذلك المناخ الاجتماعي وسلوك المدرس في الفترات البينية للحصص: هل يتحلى بسلوك عادل ومنصف في تعاملاته مع التلاميذ، وهل يتصف بالجدية تجاههم، وهل هو حساس وجسور بدرجة كافية، حين يتطلب الأمر اتخاذ موقف تجاه انفلات بعض التلاميذ وتخطي الحدود، أو حتى استبدادهم بزملائهم؟، إن أسلوب الدرس وقدوة المدرس وضربه المثل الأعلى في السلوك، وكذلك طريقة قيادة المدرسة وأسلوب الإدارة بها، كل هذه الأشياء لها دور مساعد حاسم. ورغم غياب التناسق (المطلوب بالضرورة) بين مدرس وتلميذ، أو أستاذ جامعي وطالب، إلا أنه من الممكن الارتقاء بالمدارس والجامعات في اتجاه ديمقراطي ليبرالي بدرجة محدودة في المعيارية.

الفصـــل الثـالث

المُــــواطن العـالمى

عادة ما يتجه تفكيرنا عند تعرضنا بالحديث عن المواطن العالمى إلى أشخاص طبيعية فقط ، إلا أن الجزء الثالث من هذه الدراسة يقودنا إلى أربعة أنواع من المواطنين العالميين، وهو ينظر بعين العقل والتأمل للرؤى المعيارية التى يتحتم عليهم التوجه بها: كيف يمكن للكيانات المجتمعية والثقافات من التعايش سوياً فى سلام ووئام؟ (الفصل 11)، وكيف يمكن لها أن تتبع فى ذلك قيماً كونية، بدلاً من اتباعها قيماً غربية بحتة؟ (الفصل 12). ثم إلى أى مدى يتهدد ثمة تعايش سلمى بخطرهيمنة دول على دول؟ (الفصل 14). يلى ذلك ثلاثة مجالات للمسئولية منوطة بالأنواع المتعددة لمواطنين عالميين: هل يوجد واجب ملزم لتقديم مساعدة طارئة على مستوى العالم؟ (الفصل 14)، وكيف تقدم سياسة التنمية تبريراً لذاتها؟ (الفصل 15). ثم ما الوجوه المتعددة لأحد أهم الموضوعات الخاصة بالمسئولية العالمية – الطبيعة التى يتحتم علينا العمل على حمايتها.

11. التعـايـش بين ثقافات العالم

11.1 أربعة مواطنين عالميين

ظل تعبير"المواطن العالمى" زمناً طويلاً موقوفاً على شخصيات طبيعية بالمفهوم القانونى، إلا أن فى عالمنا المعولم اليوم يوجد على الأقل ثلاث شخصيات أخرى على درجة من الأهمية. لا يزال أول من يستحق لقب "مواطن عالمى"، هو ثمة إنسان لا ينغلق

بذاته على كيانه المجتمعى الذى يعيش فيه، وينظر نظرة نسبية إلى الحدود الكثيرة التى تفصل بين البشر، لا سيما الحواجز التى تصنعها الدول على حدود بعضها البعض، وربما كذلك العوائق الإثنية واللغوية والدينية. ويتضح لنا هذا "المواطن العالمى بصفته شخصًا" على هيئتين أساسيتين. هناك مواطن عالمى قصرى يعبر عن إحساس لديه يتسم بتفوق أخلاقى ، حين يقول إننى لست ألمانيًا، ولا روسيًا، ولا امريكيًا، بل كوزموبوليتانى. وهو رغم موقفه هذا إلا أنه يتجاهل أو يجهل ما يتبقى للدول ولوحدات أخرى شبه عالمية من وزن وقدر: سواء انطلاقًا من حقيقة الواقع أو لسبب وجيه. وصديق الألمان الأثيوبى Asserat (246 ، 2003) يقول: "إن الألمان ينسون فى بساطة أنهم الشعب الوحيد فى العالم الذى تنازل عن تمسكه بالعقيدة لصالح الدولة القومية".

ومن يتخذ الديمقراطية على محمل الجدية – ومن بينها مشاركة المواطنين الإيجابية وشفافية بناء الإرادة وتبصر القرار، وكذلك وعى المواطن والوعى العام بمفهوم الالتزام والمشاركة – فإنه يدافع عن كل النظم الديمقراطية لكل دولة على حده، ولا يدع للخيارات أو للبدائل المحتملة أن تتخذ حقًا قصريًا لها. ولكنه لا يولى وجهه شطر ديمقراطية ذات طابع قومى نظرًا لقواسم مشتركة متشابكة بين دول، مثل اللغة أو الدين، أو بسبب الوجوه المتعددة لتبادل اقتصادى وثقافى، أو نظرًا للحاجة إلى فعل عالمى وإلى مبادئ قانون ودولة ذات طابع كونى، بل عليه أن ينفتح على تكتلات اتحادية متخطية للحدود القومية ، وعلى عوامل مشترك سياسية مثل الاتحاد الأوربى والنظام العالمى المعولم.

وأما المواطن العالمى التكميلى المتمثل فى هذه الدراسة فهو لا يرفض كينونة مواطن الدولة، بل يكملها. فهو على النقيض من مواطن الدولة الحصرى ذات النزعة "القومية" يتعاطف مع موقف الكاتب الألمانى Galsan Tschinag المنغولى الأصل، حين يقول: "إننى أحب أبناء عشيرتى ، ولكن مشاعرالحب تفرض على ألا أزدرى أجنبيًا على الإطلاق ، وألا أنظر إليه نظرة احتقار أو ألحق به أذى مطلقًا. إنهم تمامًا مثل إخوانى

وأخواتى، وكل ما فى الأمر أننى لا أعرفهم حتى هذه اللحظة حق المعرفة". (/ Schenk 15 Tschinag ، 1998) وهو هنا أيضًا يأتى بعد كارل كراوس Karl Kraus (/1917/ 1995.444)، حين يقول:"كم أثنيت وافتخرت أن لى موطنًا أنتمى إليه. ولكن من يتوفر له وطن آخر إضافة لذلك ، فلا حاجة له إذ ذاك أن يشعر بالحزن، ولكن ليس هناك من سبب فى هذا الأمر يدعو للتكبر، كأن يكون مسلكه كما لو أنه هو وحده فقط يمتلك ذلك دون الآخرين.. إنه يبدو لى إذ ذاك أنه قد ضل الطريق".

إن المواطن العالمى التكميلى، أى المواطن العالمى المستنير أو مواطن الدولة العالمى، ينظر إلى كيانه المجتمعى وإلى منطقته الكبرى - كأوربا على سبيل المثال - بدرجة من الأهمية ، ولكن لا ينبغى أن يعد ذلك بمثابة "كل شىء فى الدنيا". فى إطار هذا المعنى يجيب الكاتب المسرحى إرنست توللر (ErnstToller) (1933/1978.288) على التساؤل بشأن اتجاهاته فى الانتماء، بقوله: "جئت إلى هذا العالم من أم يهودية، وقدمت لى ألمانيا غذائى وطعامى ، وشكلت أوربا فكرى. إن الكرة الأرضية هى موطنى، والعالم هو وطنى". إن مواطن الدولة العالمى يتجه أولاً بفضائل مواطنته وبوعيه للقانون والعدالة ، وبإدراكه لمفهوم الوعى العام ، إلى كيانه المجتمعى الذى ينتمى إليه، ولكنه يشرع فى توسيع دائرة وعيه لتنفتح على المنظور الإقليمى الأكبر، وينتهى به الأمر إلى المنظور العالمى، ويتواكب هذا الاتساع مع شعوره بالالتزام الذى يتعدى حدود دولته التى يعيش بها، لينفتح على قارته بأكملها - كأوربا على سبيل المثال، حتى يستقر به شعوره بالالتزام ليشتمل النظام الكونى بأسره (انظر فى ذلك الفصل Höffe 2003/12).

وحين تبلغ النزعة الكوزموبوليتانية التكميلية عند مواطنى الدولة درجة كافية من الثقل، يظهر على السطح حينئذ ذات فاعلة ثانية ، لها أن تطلق على نفسها بحق مواطنًا عالميًا، وهى بلا شك ذات جماعية، ولكن لديها القدرة على اتخاذ القرار والفعل نحو الداخل والخارج: كيان مجتمعى منفتح على العالم أو جوهر اجتماعى كوزموبوليتانى. ومع تلك الذات العالمية تتسع دائرة النزعة الكوزموبوليتانية الأولى

الشخصية، أو النزعة الكوزموبوليتانية للمواطنين لتضم إليها كوزموبوليتانية سياسية، أو كوزموبوليتانية خاصة بكل دول على حدة. وتبدو من الوهلة الأولى هذه الفكرة، أى الدولة الفردية الكوزموبوليتانية ،أنها متناقضة فى حد ذاتها، وذلك لأنه كيف يمكن أن يكون واحد منا محدداً سياسيًا بدائرة ، وفى نفس الوقت يكون سياسيًا- عالميًا، وبالتالى أن تكون هناك دولة فردية ونفيها؟، حقيقة الأمر أن التناقض لن يكون له وجود إلا مع وجود مفهوم حصرى لكل من الجانبين، ولا يذوب إلا بوجود إدراك تكميلى لهما:

ونظراً لأن كلاً من النظرية الخاصة بالديمقراطية والتطبيق العملى لها على السواء يدافعان عن وجود دول فردية قوية، فإن ثمة نظاماً قانونيًا وحقوقيًا عالميًا لا يعول من حيث الجوهر فقط على وجود ذوات بدول فردية، بل يركزعلى تلك الدول المنفتحة (قارن di Fabio 1998)، التى لم تعد تستند إلى ذاتها فقط أو تعتمد على واحديتها، بل تنفتح على اتحادات سياسية أكبر، أولاً على اتحادات قارية (أو شبه قارية) مثل الاتحاد الأوربى، ثم على تكتل اتحادى ذات نفوذ عالمى، ومن ثم على وحدة سياسية – عالمية أو اتحاد كوزموبوليتانى. وبمعنى أدق أنها حين لا تضم فى جنباتها سوى أركان الكرة الأرضية والحيز المكانى الذى يمكن أن يبلغه الإنسان، فإنها تكون أقل كوزموبوليتانية عن كونها عالمية أو معولمة.

والأسباب التى تعارض منح الدولة ثمة امتياز، وتعمل لصالح مجتمع مواطنة (تكميلى) (انظر الفصل 7.1)، فهى وفقًا لهذا المعنى تطبق ما هو صالح من أجل المستوى العالمى. وبناء على ذلك هناك مطلب نحو نوع ثان لمواطن عالمى ، وهو فى مجمله "نوع ثالث" جماعى، ولحسن الحظ أنه ايضا فى تواجد وصيرورة: جماعات تحمل التزامها نحو المواطنة لخارج حدود الدولة، وتنفتح على نوع من الالتزام قائم بين الدول ومتخط لحدودها، وتكون مع مرور الوقت نوعًا من مجتمع مواطنة عالمى.

وبالفعل نجد أن ثمة مؤسسات لطبقة وسطى لها تمثيل فاعل ومؤثرعلى مستوى العالم، لاسيما مجموعة الشركات والمؤسسات ذات الاستثمار العالمى، تحاول هى الأخرى أن ترسم لنفسها صورة تمثل شخصية مواطن عالمى، دون أن تتنازل

بالضرورة عن أصلها وجذورها المحلية[10] ، لأن الماركات العالمية ذاتها فى حاجة إلى "وطن أم". ومثل هذا النوع من المؤسسات والشركات تخلق بدورها فى ذات الوقت "نوعًا رابعًا" من مواطنين عالميين؛ ومرجعية ذلك أنها تمتلك ، على أقل تقدير بصفتها شخصية قانونية وقادرة على اتخاذ القرار، نوعية وجودة شبيهة بالمواطن.

11.2 خطابات حقوقية بين الثقافات المختلفة

فى القرن السادس عشر، فى عام 1570 على وجه التقريب، قام اثنان من الساسة ممن يتمتعون ببعد النظر، اثنان من رجال الدولة ، بالتعاون مع قادة "الأمم الخمس المتحضرة" بتأسيس عصبة أمم وعصبة سلام. ومن لم يعرف التاريخ، من الممكن أن يتجه بفكره إلى القوى الخمس الكبرى بأوربا، أى إلى ألمانيا وفرنسا وبريطانيا العظمى وإيطاليا وإسبانيا. حقيقة الأمر أنه حدث تفاهم بين أصول إيروكويزية خمسة، وهى: الكايوجا والموهوك والأونيدا والأومندوجا والسينيكا، وذلك بفضل جهود زعيمين من زعماء العشائر، وهما: ديجاناويدا وهياواثا – أى قبل الأوربيين بأجيال ثلاثة (1648 فى مدينة مونستر / أوسنابروك الألمانية)، اتفقوا على إقامة سلام فيما بينهم، وبذلك وضعوا حجر أساس لوحدة سياسية سابقة على فكرة تكوين الاتحاد الأوربى بأربعة أو خمسة قرون ، وقاد هذه الوحدة اثنان من كبار زعماء العشائر ومفوضية مؤلفة من 50 زعيمًا (Sachem). ومع التوسع بشأن توسكارورا (1722) تألف اتحاد الإيروكويزى – ويطلق عليه أيضًا الجامعة الإيروكويزية أو الاتحاد الفيدرالى الإيروكويزى – من ستة أصول عشائرية (قارن 1978Tooker وكذلك / 2000 Johansen Maun).

(10) نسوق نموذجًا مختارًا بشكل اعتباطى لتوضيح التشابك العالمى: هناك مؤسسة ألمانية للصلب تشترى قدرا كبيرا من خاماتها من البرازيل، وتقوم بشحنه على سفينة نرويجية إلى ميناء روتردام، ومن هنا يتم نقل الخامات على متن سفن هولندية إلى منطقة الرور الصناعية بألمانيا، وهنا يتم تصنيع الخامات وتحويلها إلى صلب، ثم يتم إنتاج بينى له بالهند وفى طريق عودته إلى منطقة الرور تتولى مؤسسة صناعية نمساوية تصنيعه قضبانا ، ثم يتم إرساله بعد ذلك إلى ألمانيا ليباع لدول أخرى.

نذكر ذلك لأن هناك كثيرين ينظرون إلى التعايش بين الثقافات والحضارات على أنه إحدى المهام التى ارتبطت بالعصر الحديث وأن أولاً عصر العولمة هو الذى أفرزها، وحقيقة الأمر أنها مهمة ظهرت فى وقت مبكر على وجهتين، وجهة على المستوى الموضوعى قديمًا ، لأن جوهر المهمة كما اتضح بالفعل فى الاتحاد الإيروكويزى تمثل فى المعيار شبه العالمى، ووجهة تاريخية قديمًا - ربما يعضد ذلك مثال آخر - لأن العولمة من حيث الأساس ليست بفكرة جديدة، سواء على المستوى العملى أو على مستوى النظرية، لأنه قبل ما يزيد على ألفى عام أعلن المؤرخ اليونانى بوليبيوس Polyblos (قارن حوليات تاريخية 5 ، 3 I) أنه من الآن فصاعداً سيصبح "التاريخ وحده كلية، وجسداً واحداً فى الوقت ذاته، وستتضافر الأحداث فى إيطاليا وإفريقيا مع مثيلاتها فى آسيا واليونان".

ونحن حين نستخدم هنا مصطلح "ثقافة" فإننا لا نقصد به بطبيعة الحال جانبًا معياريًا ولا جانبًا امتيازيًا، بل نعنى به من حيث الجانب التوصيفى، لأن الموضوع يتعلق بثقافات متعددة فى العالم، يميز فيها مصطلح "ثقافة" جميع المجموعات الكبرى بقواسم مشتركة ذات نوعية وكثافة متباينة، كما أن هناك عوامل مثل اللغة والدين والأصل والعادات والقانون تلعب دوراً فى هذا الأمر، دون أن يتحتم على مثل هذه الثقافات أن تشكل كيانًا مجتمعيًا خاصًا بها. أيضًا من الجائز أن تظهر فى أقلية أو أغلبية، تارة داخل دولة من الدول، وتارة أخرى على نحو متقاطع بين الدول.

والأخلاق السياسية تبحث الآن عن الصياغة المشروعة للتعايش السلمى، أو بمعنى أقرب عن قواعد موثوق فيها، أى عن صياغة قانونية ، ولكن أيضًا عن معادلات لها، وهناك تساؤل يطرح نفسه بادئ الأمر، وهو كيف لنا أن نبرر القانون الملائم لهذا الأمر. واتجاه الإجابة عن هذا التساؤل يستخلص من حق الادعاء بالشىء ، ومن أجل أن نوفى حق أى شرط أدنى لقانون من القوانين - وهو عدم التحيز، لا ينبغى أن تصدر المبادئ عن أى طرف من الأطراف، وبدلاً من أن نمنح الثقافة القانونية الأوربية

الأمريكية امتيازًا ما ، يتحتم علينا أن ننفتح على خطابات قانونية ، تارة تتسم بعناصر متداخلة بين الحضارات والثقافات ، وتارة أخرى تتميز بالعبور الثقافى. ولكى ننظر بعين الاكتراث إلى التحذير القائل: "ما هو فى عيون الغرب عالمى النزعة ، هو فى عيون الآخرين إمبريالى النزعة"، علينا أن نسوق هذه الخطابات على مستويات ثلاثة (قارن Höffe 1996 ، 1999).

و فى "نظرية" القانون لا تستند هذه الخطابات إلى عناصر ذات خصوصية ثقافية، سواء فى مبادئها المعيارية أو فى ظروفها التاريخية، لأنه فقط من خلال قواسم مشتركة تنحى جميع الخصوصيات جانبًا وتنبذ أى هيمنة لثقافة حقوقية من الممكن أن تتعرف الثقافات المختلفة على بعضها البعض. وعلى مستوى آخر – وهو مستوى " تاريخ الحقوق" – نجد أن هناك خطابات متداخلة حضاريًا قد عقدت أواصر الترابط بين الوعى بالتاريخ ومعارف تخص التاريخ الاجتماعى، كما لفتت الأنظار إلى نماذج سابقة على التاريخ الحديث، وإلى نماذج قدوة خارج النطاق الأوربى مثل الاتحاد الإيروكويزى على حد سواء.

لقد عُرف الاتحاد الإيروكويزى فى أوربا بادئ الأمر من خلال الإرساليات، وامتدحه يوهان جوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) فى خطاباته التى تحمل عنوانًا " من أجل سلام دائم" (رسائل من أجل الارتقاء بالإنسانية، خطاب رقم 118)، وأشار فى العنوان الجانبى المنفرد به "مؤسسة إيروكويزية" إلى قوة دفع ثلاثية التوجه ، تارة لها ملمح سياسى وتارة أخرى لها شق فلسفى:

1 – فى مقابل بنية فلسفية وفقًا لمبادئ قبلية، يستند هردر إلى واقع تاريخى، وإلى "مؤسسة واقعية" وإلى "تجربة حقيقية"

2 – فى مقابل المغالاة فى تقدير الذات فى الثقافة الأوربية يضرب هردر المثل بثقافة غير أوربية توصف ادعاءً بأنها بربرية، وهى فى حقيقة الأمر – انطلاقًا من

وجهة النظر الحاسمة التى نعبر عنها هنا – ثقافة متحضرة، حيث إنها قادرة على تحقيق سلام.

3 – نظراً لأن ثمة "قوة متفوقة أجنبية مباغتة" ، أى قوة الأوربيين، سرعان ما تتسبب فى إزعاج "المشروع الجميل لغير المتحضرين" فإن فى ذلك ليس فقط إشارة إلى نشوب قوى مضادة لها خارجية، بل يفيد أيضًا بأن ثمة اتحاداً محدود اقليميًا غير كاف: فلكى يمكن التصدى لقدر الإيروكويزيين والحيلولة دون غروبهم من الوجود، استناداً إلى أنهم يمثلون ثقافة خاصة بهم لم تبلغ فى طور اكتمالها سوى منتصف الطريق، فإنه يتعين خلق عصبة أمم وسلام على المستوى العالمى لا تقف عند الحدود الإقليمية.

لم يتوقف أثر الاتحاد الإيروكويزى عند حد هامشى ، وأغلب الظن أنه عرف عند اباء تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية[11] باسم قانون السلام العظيم (Great Law of Peace)، ويرجح أن هذا القانون كان له أثره الفعال فى إعلان الاستقلال بالولايات المتحدة الأمريكية (قارن Johansen 1982). فبعد إقامة له سنوات عدة بين قبيلة السينيكا، كتب رجل القانون وعالم الأثنولوجى لويس مورجان Lewis H. Morgan مؤلفه الذى يعد مرجعًا فعالاً حتى يومنا هذا "المجتمع البدائى: 1877 Ancient Society"، والذى قام بترجمته كارل كاوتسكى Karl Kautsky إلى اللغة الألمانية ونشره بعنوان "أصول المجتمع الأول" (1908)، و منه استلهم فريدريش إنجلز Freidrich Engels عند تأليفه كتابه "أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة" (1884) فكرة تحويل رابطة الإيروكويزيين إلى صورة مثالية ، كما أن كارل ماركس Karl Marx كان مولعًا به: إن

(11) كتب بنيامين فرانكلين فى ٢٠ مارس عام ١٧٥٠ رسالة إلى جيمس باركر، يقول فيها: " أعتقد أنه يعد شيئا نادر الحدوث، حين تتوفر لدى أمم ست من أقوام بدائية جاهلة القدرة على أن تضع مشروعًا لمثل هذا الاتحاد موضع التنفيذ، وتمنحه صياغة عملية بحيث يستمر وجوده دون ارتباط بزمن، كما يبدو لكل متأمل أنه يستحيل تدميره؛ وأتعجب من أنه لا يطبق اتحاد شبيه به على عشر أو اثنتا عشر مستعمرة من المستعمرات الإنجليزية، حيث إنه أكثر ضرورة وأكثر نفعًا لهم" (Smyth 1905 – .7 III 42).

الاتحاد فى نظر إنجلز يعد بمثابة مجتمع شيوعى من حيث المساواة التى تتحقق دون ملكية خاصة ودون وجود أجهزة قسرية للدولة (الفصل III).

هناك " مستوى ثالث" لا تقل أهميته أيضًا عما سبق بشأن الخطابات الحقوقية المتداخلة حضاريًا، وأقصد به "الممارسة العملية للقانون". وهنا تدافع الخطابات فقط عن مبادئ شكلية للغاية وعن تحقيقها فى الواقع العملى بحذر شديد ، وهو أن الثقافات المتنوعة لها أن تحتفظ بمعيارمرتفع بقدر الإمكان من الخصوصية، بل لها حق المطالبة بالخصوصيات. وهذا الحق فى التباين والاختلاف يغير من الوصف الذى استخدمه أهل البلاد فى توصيفهم للرسام البرتوجياكوميتى (Alberto Giacometti) حين قالوا: "إنه مثلنا، إلا أن هناك شيئًا آخر مختلفًا عنا اختلافا بسيطًا". وعلى هذا، فبدلاً من أن تبذل الثقافة الأوربية أو ما يطلق عليه " الطريق الأمريكى إلى الحياة – American way of life" قصارى جهدها فى صياغة أسلوبية راقية من أجل التوصل لنموذج يمثل جميع أشكال التطور الثقافى والحضارى، وبدلاً من أن تفرض هيمنة ثقافية عمومية، ينبغى أن يحرص كل منا على وجود احترام متبادل بين الثقافات والعادات والتقاليد المختلفة، أى على وجود تسامح سياسى بمنظور عالمى. وهذا الأمر يسهل مهمة الاعتراف بالقيمة الخاصة بثقافات أخرى، هذا حين تحرص الثقافة الأوربية والأمريكية ليس فقط على الالتفات إلى الحد النهائى الفاصل بينها وبين الآخر، بل تنظر أيضًا بعين الاعتبارإلى القواسم المشتركة، ثم بعد ذلك من خلال مواقف سهلة نسبيًا – مثل الاستعداد للتعاون والشجاعة المدنية والنزاهة والشرف، أيضًا انطلاقًا من معايير تراعى الأخلاقيات مثل القاعدة الذهبية، ولا سيما التشبث بالعناصر الأساسية للقانون والعدالة – ستلاحظ أنها تنتمى لميراث مشترك للإنسانية (انظر الفصل 10.2).

وليس فقط لدى الأخلاق الحقوقية دليل على مناهضة الهيمنة الثقافية، بل هناك أيضًا برهان على المستوى السياسى العملى : أن من يمنح هذه الثقافة الحقوقية أو تلك إمتيازًا وتفضيلاً عن غيرها، فإنه يحط من شأن جميع الثقافات الأخرى، ويميز بينها

فى المعاملة، وهو ما يؤذى مشاعر الإحساس بقيمة الذات الخاص بهذه الثقافات، ثم فى حالة شعور الإنسان بأن ذلك الأمر ما هو إلا نوع من الإذلال والخضوع، فإن من شأن ذلك أن يحض على نشر بذور العنف ، وهذا يعنى أنه ليس فقط العدالة العالمية هى التى تصوت من أجل سيادة المساواة فى الحقوق، بل تتضافر معها بالفعل الفطنة السياسية. ولا شك أن الرؤية الخاصة بالعدالة تضيف نوعًا من التفريق بين كل ثقافة وأخرى ، بل ترتيب لتسلسل مكانتها ، وهى المكانة التى لا تقدر ولا تقيم الثقافات بناءً على نوعية ثقافية، بل فقط وفقًا لقدرتها على تحقيق تعايش سلمى:

1- هناك ثقافات تمثل نوعا من الاستثناء، وهى تلك الثقافات التى وفقًا لطبيعتها نادرًا ما يتوفر لديها القدرة على الادعاء بذاتها فى شىء ، مثل حال سكان الغابات المطيرة وغيرهم من أبناء البلاد الأصليين ، وهؤلاء "لا حول لهم ولا قوة" تجاه ما يسود اليوم من اتجاهات ونزعات، ومن لم يترك هذه الثقافات كلية (أو إلى أبعد الحدود تقريبًا) وشأنها، فإنه يقودها إلى الغروب والضياع (انظر الفصل 15.5).

2- هناك ثقافات أخرى مثل أتباع مينو (Menno) وطائفة الأميش (Amish) من البروتستانت والبيوريتانية، فثقافة هؤلاء ثقافة "دفاعية"، راضية بذاتها ولديها القدرة على عزل نفسها عن الخارج فى حالة تسامح الآخرين تجاهها.

3- وهناك ثقافات تبادلية، تعيش على الأخذ والعطاء المتبادل.

4- وهناك ثقافات تتمدد سلميًا، تمنح الآخرين أكثر بكثير مما تأخذ منهم؛ لكنها وفقًا للقاعدة "هلموا وانظروا !" ترتكز على نوع من الإيحاء السلمى.

٥- وهناك ثقافات تتمدد عدوانيًا، وهى تجبر الآخرين على اعتناق عناصرها، وهى عناصر تتمثل على سبيل المثال فى اللغة أو الحق أو العادات، بل ربما أيضًا فى الدين. (ووفقًا لرواية: "أشياء تسقط على انفراد" – Things Fall Apart للكاتب النيجيرى Chinua Achebe والتى صدرت عام 1958، فإن السلطة الاستعمارية الإنجليزية فى

إفريقيا السوداء تبدأ بالاستعداد فى التعاون المسيحى السلمى، لكن سرعان ما تنقلب إلى سلوك سلطوى وقهرى).

6 - أخيراً هناك ثقافة تتسم بالعدوانية المحفوفة بمشاعر الكراهية والانتقام والاستياء، وهذه لا تكره الآخرين على ما لديها من خصوصية، ولكنها تنعزل بذاتها فى عنف تجاه الآخرين ، بل تتسم بحقدها على الآخر.

11.3 نموذجان قدوة من التاريخ

إن الكلمة الدالة التى تحمل عنوان "حوارات حقوقية بين الثقافات المختلفة" لا تذكر أى دلالة منهجية، بل تدل أولاً على اتجاه أساسى. وحتى نسلك بالفعل الطريق المناسب، نرى أنه من المفيد الإشارة إلى منهجيات أربع ، تكمل وتعضد كل منها الأخرى بطريقة تبادلية. المنهجية الأولى تنحصر فى وجود علم تأويل من نوع خاص، نظراً لأنها لا تفسر نصوصاً، بل وتحلل نظماً قانونية، وذلك بأن تستفتى وتستقصى نظماً قانونية لثقافات متعددة عن مدى قدرة تحملها فى إقامة تعايش سلمى على المستوى العالمى، وهى تستخلص من "استقراء نموذجى" لأمثلة معبرة لنصل إلى شئ عام. ولكى نتجنب بقدر الإمكان خطورة مسألة الانحياز الثقافى، شرعنا فى اختيار أمثلة من نموذجين لثقافتين حقوقيتين يبعد كل منهما عن الآخر، كما يبعد كلاهما عن عالمنا زمنياً، إضافة إلى اختلاف مجالهما القانونى وتباين عصر كل منهما عن الآخر.

وقد أخذنا النموذج الأقدم من الغرب، ولكن بعيداً عن آباء الفلسفة المبدعين فى كل مجال سوى هذا المجال - أفلاطون وأرسطو، لأن ثمة نقطة استدلال لمعلم وثمة نموذجاً خاصاً بقانون له صفة "التداخل" الحضارى والثقافى فمرجعيته تستند إلى وجود كيان مجتمعى ينتمى إليه عديد من كيانات مجتمعية منفردة، أخضعت بلاشك أولاً من خلال حروب، لكن سرعان ما تم دمجها فى وحدة سياسية على نحو مذهل وعن رغبة واستعداد، وهذا يتمثل فى نموذج الإمبراطورية الرومانية. وسبب ذلك لا نرده فقط

إلى تفوق الحضارة الرومانية، بل إلى استعداد روما إلى فتح الباب لأن تلحق الشعوب المنضمة إلى إمبراطوريتها من أجل الإفادة من جميع المزايا الخاصة بتلك الحضارة. وهذا الكيان المجتمعي الذى نصفه بمفاهيم عالمنا الحالى بأنه متعدد الثقافات إلى أبعد حدود التعقيد، هو الذى يفسح المجال لنشأة قانون دولى ius gentium قانون الشعوب – ذات مرتبة تاريخية عالمية.

وخلافًا على ما هو سائد اليوم عن فهمنا بشأن بقانون دولى فإن القوانين الرومانية gentes لا تزال مطبقة وسارية، أى أن: الشعوب، لاسيما الثقافات، ليست هى فى المقام الأول المخاطب، بل المخاطب هنا هو واضعها ومنظمها والقائم عليها. فالقانون لا يهتم كثيراً بتنظيم الحياة الجماعية للشعوب، بل أكثر ما يعنيه هو أن تصير مؤسساته ومبادئه معروفة ومعترفًا بها لدى جميع الشعوب. وما يمكن هذا القانون الدولى من أن ينتشر عبر ثقافات عدة وأن يحقق قدراً عاليًا من تفعيله بين الثقافات المختلفة، لا يكمن فى وجود قوة ذات هيمنة، بل فى مطالبته بحق سريانه وتفعيله على المستوى البينى للثقافات المختلفة.

وقد كشفت الأخلاقيات السياسية لدى عشائر الإيروكويز، بالاستعانة بعلم التفسير المشار إليه، عن ستة عوامل جوهرية من حيث التداخل بين الثقافات، كما أن هناك ثلاثة آخرين فى روما تعضد الاقتداء بنموذج روما فى التداخل الحضارى والثقافى: إن فكرة وجود نظام يشمل العالم يمكن اقتفاء أثره على أقل تقدير حتى الكلبى ديوجينيس السينو بى. وحين يطلق الطريد من موطنه على نفسه لقب "مواطن عالمى" (ديوجينيس ليرتيوس VI 63 Diogenes Laërtios)، فإنه لا يربط ذلك قط بالتزام قانونى جريًا وراء الفكرة. أيضًا المؤسس الثانى للرواق الإغريقى استوا Stoa، وهو كريسب Chrysipp، يطرح مشروعه بشأن المدينة العالمية التى تحدث عنها، ليست بصفتها كيانًا مجتمعيًا منظمًا تنظيما قانونيًا، بل على أنها مجال لفعل وتصرف منفتح لا يقترب من مجال فعل

متخصص. (Stoicorum veterum fragmenta 32 II قارن 645 II وكذلك 1131 1127، قارن أيضًا المخطوط المنسوب زيفًا إلى أرسطو Demundo 6 f. 27 b 400)، أما قانون الشعوب الرومانى - ius gentium العامل الأول - فهو على العكس من ذلك يعد بالفعل قانونًا، ونفس هذا الشىء ينطبق على تحالف السلام الإيروكويزى. إن الرغبة نحو حياة جماعية سلمية يمكن أن تكون قديمة قدم الإنسانية ذاتها، إلا أنها لا تكتسب التزامًا قانونيًا إلا فى إطار تحالف أو اتحاد مختوم بخاتم احتفالى رسمى.

وهذا الالتزام القانونى لا ينشأ عن أمانٍ وهمية ورغبات خيالية، بل - وهذا ثانيًا - عن حاجة إلى فعل وتصرف لوضع ملح؛ فلو نظرنا إلى حالة عشائر الإيروكويز، نجد أنهم قد سأموا استمرار الحروب فيما بينهم؛ كما أن روما تحتم عليها أن تنظم وضع العلاقات التجارية المتنامية بين المواطنين المنتمين لكيانات مجتمعية وثقافات عدة متباينة. وحيث يغطى القانون الحاجة إلى الفعل والتصرف، فهو بذلك إضافى أو تكميلى بالمفهوم الأصلى له، فهو بمثابة عامل مساعد لوجود وضع مؤزم، نظرًا لأن المؤسسات المختصة حتى ذلك الحين غير كافية. أيضًا لا يمتد ذلك القانون على نحو "إمبريالى" إلى جميع مجالات القانون، ولكن أكثر ما يحرص عليه فى تواضع وحكمة هو وجود حيطة وتحفظ بدرجة كبيرة. إن عشائر الإيروكويز اقتصروا على ميدان العلاقات بين الدول؛ ثم إن إقامة التحالف فيما بينهم قد دخل فى قانون شعوب قومى - دولى. أما فى روما فالأمر تعلق آنذاك بالقانون التجارى والقانون الاقتصادى المادى، بينما كان هناك قانون دستورى وقانون إدارى وقانون للمقدسات وقانون خاص بالإجراءات القانونية فقط ، وجميعهم بقوا فى وضع مستقل تمامًا دون المساس بأى منهم (قارن 13 ، Kaser 1993).

ونظرًا لأن القانون الدولى الرومانى على الأخص ما هو إلا قانون مدنى دولى (gentium civile) أهمل المجالات القانونية الأخرى - واستمر هذا الحال فترة زمنية طويلة حتى على العلاقات التجارية بين مواطنين رومان فقط دون غيرهم، فقد ظهر

القانون الجديد (وهذا ثالثًا) بصفته مكملاً للقانون المعروف ، وليس على أنه بديل له. كما أن اتحاد الإيروكويز هو أيضًا مكمل لما سبقه، لأن الأمم الخمس الذين صاروا فيما بعد ستًا، لم يتفككوا، بل انصهروا فى وحدة واحدة؛ وفى إطار الاتحاد التحالفى كان أكثر ما شغل بالهم هو السعى وراء تحقيق مصالحهم " القومية" الخاصة بهم. والسؤال نحو ما إذا كانت المصالح "الدولية" ذات لون اقتصادى أم ثقافى ، دينى أم لغوى ، فقد كان ذلك فى مرتبة لاحقة؛ فالوحدة السياسية على كل حال كانت فيدرالية أو ائتلافية.

ربما استطاعت روما أن تمارس حتى آخر لحظة سلطتها فى فرض هيمنة، ولكن كان ذلك على حساب فقدانها لجزء من تعاملاتها التجارية، وربما كان ذلك سببًا فى أن يلفظ التعامل التجارى آخر أنفاسه. ولا يهمنا هنا ما إذا كانت روما فعلت ذلك لأسباب أخلاقية حقوقية أم، وهو الأرجح، لأسباب براجماتية، المهم – وهذا رابعًا وفى تواضع مرة أخرى – أنها استجابت لإجماع الآراء، حتى إنه كان إجماعًا مضاعفًا: فقد لجأت إلى إجماع "نظرى" مرتبط بموافقة جميع الثقافات، وهى الموافقة التى يتردد صداها فى التعبير الاصطلاحى gentium، ثم إجماع يستند إلى تجربة معاشة "فى الواقع العملى"، وذلك لأنه بدلاً من أن تخضع لقانون أجنبى، أو بدلاً من أن تقوم بممارسة فرض سيطرتها بقوة القانون التى تملكه، فقد لجأت على المستوى "النظرى للحقوق" إلى استخدام علة التزام معمول بها سواء من حيث التداخل البينى للثقافات أو من حيث العبور الثقافى. وقد استند هذا الامر على سبيل المثال من أجل المعاملات التداينية بما فى ذلك البيع والشراء والإيجار وإدارة العمال.... إلى تلك الوصية الأخلاقية التى تأمر بالحفاظ على الكلمة والعهد بها fides، وهو عهد التزم به جميع البشر بنفس الطريقة دون اعتبار لانتماءاتهم الإثنية والدينية، وأيضًا دون ارتباط بما لديهم من قانون مدنى. وعلى الجانب الآخر جاءت استجابة روما على المستوى " الواقعى لتطبيق القانون والحقوق" بأن أدركت ما صار مألوفًا من عادات وتقاليد فى المعاملات التجارية ووسائل النقل لسوق روما العالمى، وشرعت فى استمرارية تطورها

بعدالة وموضوعية. ونظراً على ما يبدو لأن الأمر فى حالة العشائر الإيروكويزية لم يكن متعلقًا بفرض سلطة وهيمنة، فقد سلكوا أيضًا نفس المسلك ، وهو طريق الاستجابة للرأى الإجماعى.

ويمثل خامس عوامل النجاح شرطًا لكفاءة الإجماع المتداخل بين الثقافات المختلفة، وهو لذلك متشابك فى العامل الرابع ومتداخل فيه، ويتمثل فى عدم الاقتران بخصوصيات أو وجود استثناءات، بما فى ذلك الاستغناء عن أى لون من ألوان الهيمنة، كما يتمثل فى مقابلة ما هو مختلف بلامبالاة وعدم اكتراث: فقد وقفت عشائر الإيروكويز موقف العداء تجاه ما هم عليه من تمييز وتفاوت، كما كانت روما غير مبالية بجميع الخلافات والفروق دون استثناء.

وهناك سمة مميزة لعدم المبالاة تلك جديرة بأن تذكر فى مقام خاص بها: ارتباطًا بلوائح شكلية لها قدسيتها، فقد حمل القانون المدنى (الخاص) ius civile فى ذاته صفة القانون المقدس، وارتبط فى ذلك بالمواطنة المعنية، وهو علاوة على ذلك معقد فى غير ضرورة. وقد تحلل قانون الشعوب (القانون الدولى) ius gentium من ثمة قانون للمقدسات، وسلك بالتالى – وهذا سادسًا – طريقًا يشبه العلمانية، ولكنها كانت فى بساطة شديدة وتواضع تام، ومن الجائز أن ذلك لم يكن له وجود عند عشائر الإيروكويز المتجانسين من الناحية الدينية: لقد ظل القانون المدنى "القومى" وثيق الصلة بثمة تعليمات لها قدسيتها سواء بالنسبة للمواطنين الرومان أو بالنسبة للآخرين جميعهم. ولم ينفك من هذا الرباط المقدس من التعليمات سوى القانون (التجارى) الدولى، نظراً لأن قانون المقدسات "قومى" ، أى يختلف من مواطنة إلى مواطنة أخرى، ولم يحتفظ بشىء سوى بجائزة باهظة الثمن من ناحية الأخلاق الحقوقية، وهى هيمنة لقانون مقدس.

وترتبط العلمانية المتواضعة – وهذا سابعًا – بنوع من التخفيف والتبسيط لصفقة قانونية، وعلى وجه الخصوص بما يرتبط بها من تركيز على جوهر الصفقات التجارية، وهى إرادة المشاركين.

وتعد هذه الصفقات التجارية بدورها نوعًا من المساواة فى الحقوق، حيث – وهذا ثامنًا – إن عامل النجاح مرتبط بها، وهو القاسم المشترك بين روما واتحاد الإيروكويز مرة أخرى: فقانون الشعوب ius gentium يتعامل مع الجميع على قدم وساق، سواء غنى أو فقير، مصرى أو يهودى أو رومانى، وسواء متدين أو لادينى، ولاشك أنه لم يحط الجميع بشمول، ولكنه وفقًا للمهمة المنوط بها فقد أحاط فقط بجميع المشاركين فى السوق العالمى. وقد سادت المساواة الحقوقية بصفة خاصة قانون العقود، وليس فقط فى قانون الأسرة والمواريث. وقد أعلنت وثيقة التأسيس الخاصة بائتلاف وتحالف عشائر الإيروكويز فى وضوح تام، وقبل "وثيقة حقوق فيرجينيا" Virginia Bill of Righs، التى صدرت عام (1776) بزمن بعيد، أن جميع أعضاء العشائر الإيروكويزية أحرار بصفتهم الشخصية، وأنهم متساوون فى الحقوق. وفى الوقت الذى كان لا يزال يحكم أوربا أمراء " بقدسية من الرب" أضافت عشائر الإيروكويز عبارة: " فى مساواة، ودون تفوق يذكر لزعماء العشائر". صحيح لا يحق لنا أن نتحدث عن حقوق إنسان، حين يكون مونتسكيه Montesquieu مصيبًا فى قوله "بأنها تلتهم سجناءها" (De l'esprit 3 de lois I)، ولكن آباء الدستور بولاية فرجينيا قد فهموا كلمة "إنسان" ليس مشتملاً على جميع أعضاء الجنس البيولوجى المعروف بالإنسان العاقل Homo sapiens، بل جاء فهمهم له متمثلاً فى مُلاك الأراضى الزراعية البيض، ولم يدرجوا هذا المفهوم مثلاً على عبيدهم أو على الهنود الحمر، كما أنه ينطبق على النساء ولكن فقط فى حدود شروط بالغة التقييد.

ونظرًا لاجتماع كل هذه العوامل وتلاقيها: علاوة على :

1 – طبيعة القانون.

2 – التدعيمية.

3 – التكميلية : وهنا تتوفر إجابة لثمة حاجة إلى فعل، وإلى أبعد مدى يمكن أن يكون عليه، ثم.

4 البحث عن إجماع سواء نظرى أو عملى على حد سواء، ثم.

5 - توفر الحيادية تجاه ثمة خصوصيات ثقافية ثم.

6 - العلمانية ثم.

7 - التركيز على التعامل القانونى ، وأخيراً.

8 - توفر المساواة والمعاملة المثلية لأصحاب الشأن (إلى أبعد مدى)... فإن قانون الشعوب أو القانون الدولى ius gentium ما هو إلا قانون عالمى بمعنى كفاءة عالمية: فهو قادر على أن ينظم التعايش السلمى بين حضارات وثقافات فى جميع أرجاء العالم تنظيماً جديراً بالإجماع والموافقة عليه.

هناك عامل آخر" تاسع" يواجه ثمة مسارات ضيقة لها صفة "العولمية": فجدير بالملاحظة أنه لا يقف خلف قانون الشعوب ius gentium أية جهات مسئولة دولية، بل الجهة المسئولة عنه رومانية. فالمختص بقضايا بين الأجانب أو قضايا بين مواطنين وأجانب هو البريتور القاضى الأجنبى، وهذا ما يقود إلى الموقف المتناقض لثمة قانون عالمى ، سواء أنه لم يتخذ من جانب منظمة عالمية أو قامت هى بتنفيذه: فالقانون الدولى ius gentium ما هو إلا قانون عالمى رومانى، وبالتالى "قومى".

11.4 مبادئ حقوقية معترف بها

إن العوامل التسعة المذكورة سابقًا تنشىء رؤى معيارية أولاً، لكنها لا تزال فى طور بناء مبادئ حقوقية أكثر تحديداً، والنص عليها تتولى مهمته المنهجية الثانية لخطابات قانونية بين الثقافات المختلفة: وهذا مبحث من نوع خاص مجدداً. إن أرسطو يطرح علينا فى المخطوط الذى يحمل نفس الاسم استراتيجية ذكية بشأن ثمة حوارات ونقاشات تدور حول التداخل الثقافى؛ حال وجود إشكاليات نزاعية نبدأ بما يطلق عليه endoxa: أى بوجهات نظر تقنع الجميع بقدر الإمكان، بل تقنع الأغلبية على أقل تقدير

أو أهل الخبرة والرأى من المختصين (Topik I 1) وبترجمة ذلك على مسألة التعايش بين الثقافات والحضارات المختلفة نجد أن هذه الاستراتيجية تتطلب أن تكون نقطة البداية من حيث وجود مبادئ حقوقية أساسية لا غبار عليها فى حد ذاتها وتتفق عليها الآراء منذ أمد بعيد. هنا يتقدم الأمر أربعة مبادئ أساسية لا خلاف عليها أيضًا فى هذه الآونة، حتى أنها تدخل ضمن العناصر الأساسية لعلم مواطنة الدولة :

1 – مبدأ " القانون": سواء تعلق أمر من الأمور بأفراد أو جماعات أو منظمات – فإن ثمة نزاعات بين بشر ينبغى أن تفض وفقًا لقواعد مشتركة سارية فى كل مكان، وليس وفقًا لرأى خاص أو سلطة خاصة.

2 – مبدأ "الكيان المجتمعى" أو "الكيان الرسمى للدولة": فنظرًا لأن ما من قواعد أو حقوق تطبق وتنفذ من تلقاء ذاتها، فإنه لا يكفى أن نقوم بالنص عليها، بل علينا أن نعنى أيضًا بإقرارها والاعتراف بها. وحتى يمكن أن نحول مجددًا دون وجود ثمة خطر يهدد باللجوء إلى تعسف وقوة، وأن نعوق وجود قضاء أو عدالة من نوع خاص، فالأمر فى حاجة إلى طرف ثالث محايد ، أى إلى سلطات رسمية وإلى توزيع لها. والأمر الحاسم فى هذا الصدد على مستوى الأخلاق الحقوقية هو الاعتراض على وجود عدالة من نوع خاص.

3 – مبدأ "حقوق الإنسان" : بمعنى أنه لا يجوز أن تنطوى القواعد على تعسف وظلم من جانبها، ويجب على أقل تقدير أن يعنى فى جوهرها بصالح جميع الأطراف المعنية، وذلك بأن تعمل هذه القواعد على حماية الحقوق الأساسية ، وفى مقدمتها حماية النفس والنفيس، إلى جانب الدفاع عن ثمة خصوصيات دينية ولغوية وثقافية.

4 – مبدأ " الديمقراطية": بمعنى أن الكيان المجتمعى تدار سلطاته وآلياته من أصحاب الشأن أنفسهم، وهو أمر غير متوفر فى كل أنحاء العالم، ولكنه فى الوقت ذاته غير موقوف فقط على الحداثة الأوربية، بل له وجود حتى عند قبائل إفريقية على سبيل المثال فى شكل "حوار وثرثرة"، كما نجده عند الهنود الحمر بالبرازيل، وفى قانون العدالة العامة عند الجرمان الأوائل.

11.5 أخلاق + أنثروبولوجيا

لا يوفى ثمة علم تأويل ومجال بحث عام حق مشروعية فلسفية. ولكى نتجنب الأخطاء المفترض وجودها، يجب أن تخرج نقطة البداية من رؤية معيارية، وهى فى حالة الحقوق تنطلق من وجهة نظر العدالة السياسية ؛ إلا أن ثمة رؤية معيارية وحدها لا ينبثق عنها مبادئ أولية أو جوهرية، والأمر يتطلب إذ ذاك استكمالاً وصفيًا، ثم على المستوى القواعدى نحن حاجة إلى علم أنثروبولوجيا، ولهذا السبب فإن المنهجية الثالثة تربط بين المفاهيم الأخلاقية والفكرالأنثروبولوجى.

ووفقًا لحكم - مسبق شائع نجد أن موضوع العدالة يدور بوجه خاص حول إشكاليات التوزيع. ولكن نظراً لأن الوسائل الخاضعة للتوزيع تعود بشكل جوهرى إلى إنجازات المواطنين، نجد من ينصح بتعديل النماذج ، وهو تعديل غير مكتمل بطبيعة الحال. ودون أن ننكر على التوزيع كل ما هو حق، فإنه فى حالة التبادلية جاءت المقايضة بمبدأ " الجزئيات تعبرعن الكليات" (انظر فصل 3 - 4.2). فى إطار عدالة المقايضة يطرح تساؤل بشأن ما إذا كانت هناك اهتمامات أساسية لا تزال صالحة وسارية على المستوى البينى للثقافات، أى مصالح علوية، ولا تتحقق على أرض الواقع إلا فى ومن وجود تبادلية أو مبادلة: مقايضة علوية أو فوق نطاق الخبرة البشرية.

والبحث فى هذه المسألة يقع على عاتق علم الأنثروبولوجيا الفلسفية[12] نظراً لأنها لا تلتفت إلى ثمة حتميات تاريخية ولا إلى صور معيارية للإنسان. ولاشك أن ذلك لا علاقة له بأنثروبولوجيا الحياة الخيرة والناجحة، أو أنثروبولوجية خاصة بوجود له مغزاه ودلالته، أيضًا لا يتعلق الأمر على الإطلاق بأنثروبولوجيا مثالية طموحة معتدة بذاتها ولكنها محل نزاع، بل إن الأمر متعلق بحد أدنى من الأنثروبولوجيا يكتفى بتلك الشروط المسبقة والأساسية التى تجعل من الإنسان إنسانًا مهيأ لأسباب وجوده بصفته تلك. إن

(12) لا ينبغى الخلط بينها وبين " الأنثروبولوجيا الثقافية" وهى علم دراسة الشعوب التجريبى أو بالأحرى علم إثنولوجى يقوم غالبًا على دراسة تقابلية.

الشروط التى يمكن أن تسمى "فطرية" و"غير قابلة للنقل والتنازل" بصفتها شروطًا مسبقة لوجود الإنسان على الأرض، تكمن فى الشرط الأساسى الذى غايته جميع المصالح الطبيعية المألوفة، أى فى القدرة على الفعل.

والأنثروبولوجيا الفلسفية تدور منذ بدايتها فى بلاد اليونان حول شروط أساسية ثلاثة، وهى جلية فى حتميات ثلاث أساسية، تنطبق على كل إنسان ينتمى لأى ثقافة على وجه البسيطة: فكل منا ما هو إلا كيان عضوى أوكائن حى يتميز بقدرته على التفكير والنطق بلغة، كما أنه فى حاجة إلى جماعة ذات نظام سياسى. ويتوافق مع الحتميات الأساسية ثلاث مجموعات لحقوق الإنسان: حقوق خاصة بالكيان العضوى والكائن الحى، وحقوق خاصة بالتفكير واللغة، ثم حقوق خاصة بالكيان الاجتماعى والسياسى.

وعلى نحو أكثر وضوحاً، فإن المقايضة العلوية تتواجد على أنواع ثلاثة. فى حالة التبادلية السلبية نجد الإنسان يستبدل كل ما يستغنى عنه من أشياء تقود إلى حقوق حرية سلبية؛ أما فى حالة التبادلية الإيجابية فإنه يستبدل إنجازات وأعمال تؤسس للحقوق الإيجابية الخاصة بالحرية والمجتمع والثقافة، وينتهى الأمر بأن يترسب كل ذلك فى شكل تبادلية لتخويل السلطة السياسية فى الحقوق الديمقراطية الفاعلة والمشاركة.

ويجدرالإشارة إلى ما قدمناه سابقًا من رسم نموذجى يبين علة الحقوق السلبية للحرية (وعلى نحو أكثر تفصيلاً راجع الفصلين 3.1/3.4 عند: Höffe 2002): فنظراً لأن الإنسان معرض للانتهاك ومن السهل الاعتداء عليه، لكنه قادر أيضًا على القيام بأعمال عنف، فمن الممكن إذن أن يكون سواء مجرماً ومرتكبًا لعنف يهدد القدرة على الفعل، أو أن يكون ضحيتها. ورغم ذلك ، لكى يحافظ على مصلحته العلوية فى القدرة على الفعل يتحتم عليه أن ينفتح على استغناء متبادل، ومن ذلك الاستغناء التبادلى تنشأ الحقوق الإنسانية المسئولة: الترفع عن القيام بأى لون من ألوان الاعتداء على الجسد وأعمال القتل، وبذلك يحفظ لكل منا الحق فى النفس والنفيس، وتصان الحقوق والأعراض،

وحين لا يحول أى منا الآخرين فى حقهم ممارسة الأديان، فإن الحرية الدينية تصير حقًا لكل منا. وإذا ما اتجهنا بأبصارنا إلى الدولة المطلقة التسلطية، فإنه لا شك أن كلاً منا يدرك حقوق الحرية على وجه الخصوص بأنها حقوق دفاعية تقف فى وجه سلطة الدولة، ولكنها فى الواقع تصون رفاق القانون أنفسهم وتضمن لهم حقوقهم، بينما تتولى الدولة فقط المهمة التدعيمية المساعدة على تأمين وضمان الفعل.

ولأن فى حالة حقوق الإنسان هناك مصالح تخص عموم البشر تدخل فى المسألة، فإنها تدخر للحضارات غير الغربية الشعور بالامتهان. ونظرًا لأن اهتمامات عموم البشر فقط هى التى تحسب حساباتها، فإن جميع الثقافات يمكنها أن تدلى بدلوها وتأتى بما لديها من خبرات واهتمامات خاصة فى هذا الشأن. وبدلاً من أن تجبر فى حالة حقوق الإنسان على التخلى عن ثقافتها، وتضطر إلى الاعتراف "بالغرب" وتقر له بالسطوة والهيمنة، فإن فى مقدورها أيضًا أن تحتفظ بما تملكه من خصوصيات متأصلة بأن تلتمس طريقًا للتكامل بما يتوافق مع ثقافتها الخاصة بها، وهو ما يعرف بالمثاقفة. (هناك تبعية إيجابية إضافيه: فقط من ينتبه لهذا الأمر ويحرص على مراعاته، يمكنه أن " تكلل جهوده بنجاح فى التفاوض على المستوى البينى للثقافات"، انظر Bierbrauer 2002).

11.6 جمهورية عالمية: ثمانية اعتراضات

لقد عرفت البشرية منذ وقوع الاعتداء الآثم على مركز التجارة العالمى بنيويورك، ما فطن إليه المواطن اللبيب بالفعل منذ عهد بعيد: أن العولمة أبعد بكثير من مجرد إجراء اقتصادى. فالأضرار البيئية والجريمة المنظمة، من تجارة المخدرات وتجارة السلاح والإتجار فى البشر، وكذلك الإرهاب، لا تحترم أى منها ثمة حدود بين الدول. فقط من شخص ببصره إلى الصراع الشرقى - الغربى، وإلى احتمال نشوب حرب نووية ، استطاع أن يقدر ما فرض نفسه على الساحة فى العقدين الثامن والتاسع من القرن الماضى: عنف يطل برأسه ويدير عملياته على مستوى العالم.

أجدد قولى بأن التعاون العالمى لم ينحصر فى أسواق الاقتصاد والمال؛ فقد أخذت أيضًا كل المجالات الأخرى طريقها لأن تصبح "معولمة"، فضلاً عن توجهها لذلك بالفعل منذ زمن بعيد كما عرفناه فى الفلسفة والعلم متمثلاً فى الطب والتقنيات، ثم التعليم الجامعى، بالإضافة إلى الموسيقى والمسرح والأدب، وبطبيعة الحال الديانات التى تدعى أديانًا عالمية نظرًا لانتشارها على مستوى العالم. ويتضافر مع ذلك التوجه أن هناك قصصًا قد عبرت حدود اللغة والثقافة الخاصة بها، وخضعت فى رحلة إنتقالها من مكان لآخر لعاملى الإضافة والتغير. فالمغامرات المقتبسة من "ألف ليلة وليلة" على سبيل المثال، فى رحلة عبورها من الهند إلى بلاد فارس ثم بلاد العرب، واستمرار مسيرتها لأوربا، إلى أن عادت فى نهاية المطاف إلى بلاد العرب، نظرًا لأنها لاقت فى أوربا مشاعر التعجب والإعجاب بها، فى هذه الرحلة الطويلة استقبلت تلك المغامرات خصوصيات الثقافات المختلفة، إضافة إلى اكتسابها عناصر تآلف وتعاون، بل ومصادقة، بين الأديان والثقافات المختلفة. أما اليوم فإننا لا نرى سوى المجاعات والفقر والحروب الأهلية، تارة قهر سياسى، وتارة أخرى قمع ثقافى، وثالثة اضطهاد دينى، كل ذلك يخيم على جميع أرجاء العالم عبر حركات اللجوء والهجرة الكبرى.

وفى كل من الأبعاد الثلاثة للعولمة، من عنف، وتعاون، ثم بالنظر إلى ما يسود العالم من فاقة وألم ومعاناة وتأزم ، ترتفع الأصوات نحو الحاجة إلى فعل عولمى، وضرورة البحث عن نظام عالمى. ومن أجله تلح المبادئ الأربعة المذكورة بشدة: على أنه من الممكن إبعاد ومحاصرة شبح أى لون من ألوان التعسف والظلم والعنف ، وحيث يتواجد أى منها أيضًا بشكل دائم، عن طريق اللجوء إلى تطبيقها، أى المبادئ الأربعة : قانون، سلطات العامة، حقوق إنسان، ديمقراطية، ولا يستثنى من هذا بالتالى سواء التعايش السلمى بين الدول أو التعايش السلمى بين الثقافات المختلفة، كما أنه لا يحق لأحد على المستوى العالمى أن يحيد عن الحق ومبادئه المعيارية.

وحتى لا تسود عدالة خاصة أو شخصية بالدول والثقافات، كأن تسود حرب باسمها ، فالأمر فى حاجة إلى قانون عالمى ، مضافًا إليه سلطات عامة ، وهذا يعنى نظامًا لقانون عالمى. ونظرًا لأن على هذا المستوى لن يتعايش فقط شخصيات طبيعية أو قانونية – كمؤسسات على سبيل المثال – مع بعضهم البعض فى سلم وسلام، بل سيعم التعايش الكيانات المجتمعية ذاتها، بالتالى من الممكن ألا يبقى نظام القانونى العالمى مجرد نظام "قومى" مثل وضع روما قديمًا. إن الأمر فى حاجة إلى منظمات دولية، أو إلى منظمات عابرة للحدود القومية، وربما يتطلب الأمر ديمقراطية عالمية أو جمهورية عالمية. وهذه الجمهورية العالمية يجب الإقرار والاعتراف بها – قياسًا على حقوق الإنسان الخاصة بالأفراد – على أنها نوع من حقوق الإنسان على مستوى الدول والثقافات، لاسيما حقها فى تحقيق سلامة إقليمية وتقرير مصير سياسى وثقافى. ولا ريب أن مثل هذا القانون هو حق إنسانى بين علامات تنصيص؛ وذلك لأنه لا يسرى بشكل مطلق، ولكن فقط فى إطار الخدمة المبتغاة من تطبيق جميع القوانين ومنتهى مرادها، وهى خدمة كل إنسان، وليس بعض الأناسى هنا دون غيرهم هناك.

وفى إطار مفهوم عوامل النجاح المذكورة، يجب أن يتوفر لنظام القانون العالمى أولاً طبيعة القانون، وثانيًا أن يكون تدعيميًا ، وثالثا ألا يعمل على إحلال، بل استكمال ما ينقص الكيانات المجتمعية "القومية" او الإقليمية الكبرى فى أحوالها المطبقة فى ميادين كثيرة حتى وقته، فالنظام القانونى العالمى تكميلى، أو بالأحرى فيدرالى، كما أنه – رابعا – يقوم على قواعد قابلة للرأى الإجماعى من نوعية حقوق الإنسان التى لا خلاف عليها، وأن هذه القواعد – خامسا – من حيث المفهوم حيادية تجاه ثمة خصوصيات ثقافية، وذلك لأن كلمة حق "إنسان" تعنى أن البشر لهم حقوق خاصة بهم لمجرد أنهم بشر. ولاشك أن الحق فى حرية الدين يدخل كذلك فى معية الحق الإنسانى، ولكنه – سادسًا – يحرر الإطار الحضارى القواعدى من ثمة عناصر مقدسة. فالنظام القانونى العالمى لا يعلل كرامة الإنسان تعليلاً دينيًا، كما أنه لا يطالب

باعتناق أى دين من الأديان، أو أن يحتفظ أى منا بانتمائه لمعتنق أو لمتوارث لدين من الأديان إلى الأبد؛ بيد أنه – النظام الحقوقى العالمى – يركز، وهذا سابعا، على الإشكالية المطروحة الخاصة بالتعايش السلمى. ثامنًا وأخيراً فإن هذا النظام العالمى يقيم قواعده على المساواة بين الثقافات، وهو ما يتجلى بوضوح فى حق المغايرة والتباين، وهو لحسن الحظ ما تواجهه تقنيات حديثة مثل شبكة المعلومات العالمية (انظر الفصل 12.6). ومن هنا تأتى تسميتى للنظام المناسب لذلك باسم جمهورية عالمية فيدرالية وتدعيمية (قارن:Höffe 2002، وراجع بشأن المناقشة وردودى عليها فى هذا الشأن النموذج المقترح عند Gosepath / Merle عام 2002، وسأورد فيما بعد بعضًا مما ذكره Höffe 2002).

منذ عصور الحضارات السابقة ونحن بصدد تشبيه الكيانات المجتمعية بالسفينة. فإذا ما نقلنا هذا التشبيه على النظام العالمى، فإننا ندرك صدق الكلمة التى قالها Antoine de Saint - Exupéry: "إذا أردت بناء سفينة (.....)، فعليك أن توقظ الرغبة فى النزول إلى اليم": (1948 Nr. LXXV)، وعلماء السياسة يختبرون الخشب من أجل السفينة، ثم إن خصمهم الساذج، وهى اليوتوبيا الحالمة، عليه أن يقدم اقتراحات فى كيفية التقلب فى اليم على نحو مباشر دون أخشاب. لكن فى المقابل نجد أن علم الاخلاق السياسى يعمل على ترقية مازال فى طريقه للهدف المنشود ولكن ممكن تحقيقه على أرض الواقع. إن التساؤل عن كيفية تقديم المبادئ الحقوقية المذكورة طوق النجاة لعصر العولمة، يقوم علم الأخلاق السياسى بطرحه فى نسق تصورى واقعى، وذلك لأن فقط من يعلق آمالاً قائمة على أسباب وعلل، لا يأبى ثمة صعوبات، ويواجهها فى شجاعة (أما وأن العمليات الإجرائية الملائمة تسرى فى بطء، ويعترض طريق تحقيقها مصالح وسلطة وآلام ومعاناة، فذلك كله ليس بغريب، كما أنه معروف ليس فقط من التاريخ، بل نقرأ عنه أيضًا فى الأدب العظيم، انظر الفصل 17.2).

ورغم أن الحاجة إلى فعل، ارتباطا بقانون وديمقراطية، تلح على وجود نظام قانون عالمى لجميع أنحاء المعمورة، أو بمعنى أقرب تناشد وجود جمهورية عالمية فيدرالية تدعيمية، إلا أن هناك مع هذه الحاجة صدعًا يمكن أن نصفه بأنه راديكالى، إذ أننا على ثقة بوجود استعداد للتشاؤم، ونحن نواجه ذلك التشاؤم بمنهجية رابعة، وهى التوأمة المألوفة لمنهجية هيجل فى النفى القطعى: فى تحاور مع ثمانية اعتراضات تكتسب الرؤية المتخيلة صورة عامة متواضعة، ولذلك هى واقعية. وفى الوقت ذاته تذكرنا هذه الرؤية المتخيلة بكلمة أطلقها ماكس فيبر Max Weber (251 f. 1919/1992) : "إن السياسة تعنى حفرًا قويًا بطيئًا على ألواح خشبية شديدة الصلابة مقترنًا بمعاناة وتقدير للأطوال والأبعاد فى الوقت ذاته". فقط من لديه القدرة على ذلك هو الذى يتخذ من "المهنة" "سياسة"، وهو قول يدعم ويعضد الرؤية القائلة : ("أن تخلق نظامًا حقوقيًا عالميًا، فذلك يعنى على وجه الخصوص أن توقظ الرغبة نحو سلام عالمى، والتشوق إلى عدالة عالمية").

ووفقًا " للاعتراض الأول" فإن هناك من يبالغ فى الاعتداد بدورالدولة ، وربما يفسح لها حقا حصريًا (على سبيل المثال Teubner 2003)، وينكر على البدائل أى السوق والحكم بدون دور الدولة الرسمى وشبكة من دساتير مدنية عالمية – ثمة قدرة على توجيه دفة أركان الدولة. أما الرد على هذا الاعتراض فهو يكمن فى المفهوم المتواضع للدولة ، وليس فى مفهوم الدولة الذى توقف عند مفهوم الدولة القومية الحديثة:

حتى لا يبقى الغرض من وجود القانون – وهو تنفيذ لقواعد مشتركة فى ثقة وعدم تحيز– مجرد رغبة لا نعلم مدى تحقيقها، فلا يجوز أن نترك التنفيذ لأحد الأطراف المعنية ("الأحزاب")، ولا أن ندعه يخضع لنشوء وتطور تأتى به المقادير. وبفرض أن طرائق الحكم غير المدعومة بميزانية دولة ستحصل على مجال لممارسة نشاط محدد، فيجب أن تسند المسئولية الأولى والأخيرة إلى سلطات ليست خاصة، وبالتالى إلى سلطات عامة. ودون أن نمنح أى امتياز لنموذجها الحالى ، وهو الدولة الإقليمية

المستقلة، فإن الدولة ودورها الرسمى هنا لا يعنى شيئًا آخر سوى مفهوم ضمنى لمسئولية ليست خاصة من أجل قواعد وتنفيذها وتفعيلها وبهدف تسوية النزاعات. وفى كل الأحوال لا يمكن فهم المهمة الرسمية للدولة فى عمل موازنة مالية، بل هو فقط محصورفى تحديد بؤرة مركزية للدولة أو للدول، وهى بالفعل ليست مركزية، ولكن يمكن فهمها على أنها حكم ذات قمة موحدة ومركز له بنية متراصة موحدة. ونظراً لأن ثمة مجتمع مواطنة عالميًا على وجه التحديد يدخل فى تلك البنية، فإنه من الممكن إسناد مهمة الإسهام فى "مشاركة" المسئولية، وربما أيضًا فى "مشاركة" الحكم إلى باقة متنوعة من المنظمات "غير" الحكومية ، على أنها لا تحتل نفس المرتبة والمنزلة الخاصة بالدولة والسلطات الرسمية بها، بل تأتى فى ترتيب لاحق لها، وذلك ليس فقط لأسباب خاصة بالشرعية من حيث "الجانب النظرى للقانون"، بل أيضًا لصالحها من حيث "الجانب العملى التطبيقى للقانون".

ووجهة نظر "الاعتراض الثانى" تتمثل فى أنه من المحتمل ضرورة وجود جمهورية عالمية (تدعيمية وفيدرالية) بالنظر إلى الجانب الأخلاقى للحقوق، إلا أن الواقع السياسى يبدو للأسف على وجهة أخرى. وبكل تأكيد لا يصح لأحد أن يتكتم أمر وجود حركات مضادة بلا شك، أو يتناسى وجود قوى الطرد مركزية مثل النزعة الإقليمية والقومية المتنامية، أو وجود صراعات عرقية ونزاع أيديولوجى أو دينى، أو يغفل على الأخص عن عناد الأقوياء، لاسيما الولايات المتحدة الأمريكية، وإصرارهم على حقوق هيمنة خاصة، ولكن رغم كل ذلك لا يصح أيضًا ألا نغالى فى تقدير القوى المضادة:

ففى الوقت الذى تمس فيه الولايات المتحدة حدود خطط مستقبلية لقوة عالمية (انظر الفصل 13)، ينطلق شعاع من حلقة تجمع إقليمية كبرى، وهى الاتحاد الأوربى الذى يبدو على أقل تقدير فى عيون وحدات بينية إقليمية كبرى على إنه غاية فى الإغراء والجاذبية. ونظراً لأن الجمهورية العالمية فى كل الأحوال تحتل مكانة مساعدة (تدعيمية) وتكميلية (متممة)، فإن من يدافع عنها، ليس فى حلم معسول يحيد بالواقع عن صحته

وحقيقته. إن الجمهورية العالمية بالأحرى مثل أعلى تلتزم البشرية بتحقيقه على أرض الواقع، ليس فقط من حيث الجانب الأخلاقى للحقوق، بل لأنها قد قطعت شوطًا طويلاً على طريق التلاحم بشدة بها على أصعدة التعاون الاقتصادى والعلمى والثقافى، وأيضًا على صعيد التعاون السياسى والأيكولوجى بين الحين والآخر.

وبناء على ذلك فإن الواقع السياسى لا يقدم ثمة اعتراض واضح وقاطع على قيام جمهورية عالمية، والمقام لا يسمح بإجراء تسوية لذلك الشأن، ولكن على أية حال لا تتوفر معايير قياسية ومعلومات يمكن الاعتماد عليها؛ بيد أن التطور التاريخى لا يصادق على التشككية التجريبية تجاه نظام حقوقى عالمى، كما أنه لا يمكن الاستناد مطلقًا إلى "إجماع فى العلوم الإنسانية"، لأن لدينا بالفعل الآن وفرة من الأطر القواعدية والمنظمات الدولية والمنظمات المتخطية للحدود القومية. ولا شك أنه لم تتوفر بعد سلطة تنفيذ للقسط الأعظم من تلك التشكيلة المعقدة - سواء على الجانب الإقليمى أو من الناحية الموضوعية (" القطاعية") - من "نظم الحكم القانونية"، ولكنَّ جزءًا من الأطر القواعدية تدخل فى مهام تشريعية بسبب مسئوليتها القانونية، بحيث تتضح معالم مبادرات لتشريع مفعل على المستوى العالمى، وهو ما يطلق عليه soft world legislation. فإذا وضع فى الاعتبار وجود مراقبة دولية، وربما نسق مدرج تدرجًا دقيقًا لفرض عقوبات، فإن الأمر حينئذ يتطلب وجود سلطات تنفيذية ملحقة به، أو ما يطلق عليه (" soft world executive power")، ثم إن الخفض التدريجى للقوانين العليا السيادية بالدولة تأخذ فى الاستمرار، حيثما يوضع فى الحسبان إضافة لما سبق وجود درجات قضائية أو تحكيم على المستوى الدولى، وبالتالى تأسيس ما يعرف بـ " soft world jurisdiction"، وحين نمسك بخيوط كل تلك العناصر، فإننا ندرك ما يدور بشأن مبادرات غضة فى الوقت الراهن لقيام جمهورية عالمية "soft world republic"، ويتحتم علينا العمل على نماء هذه الجمهورية لصالح تفعيل لقانون موثوق به وغير تحيزى للوصول به فى نهاية الأمر إلى مرحلة الازدهار. وليس من الضرورى فى هذا الإطار

بلوغ مرحلة كفاءة -- الكفاءة ناصعة الرؤية، أى المفهوم الكلاسيكى للاستقلالية، ولكن الأرجح سيكون لاستمرارية الإذابة والذوبان الفعلى والحقيقى للسيادية والاستقلالية، وهو ما نلاحظه الآن بالفعل فى الواقع السياسى والقانونى المعولم؛ ومن المحتمل أن المفهوم الكلاسيكى للسيادية فى نظرية القانون يرغب فى الاستمرارية، ولكن من الممكن للتطبيق العملى للقانون، على سبيل المثال الممارسة العملية للقانون الأوربى والقانون الدولى، أن يعمل على إذابته.

إن حقبتنا التاريخية التى يقال عنها زعماً أنها فقط عصر عولمة للأسواق المالية وأسواق الاقتصاد، تبدو للناظرين هنا على أقل تقدير على نفس القوة التى عليها عصر القانون الدولى (انظر بشأن تاريخه Koskenniemi 2002؛ كما يقدم Bogdandy 2003 نظرة عامة بشأن النقاش الجارى فى الوقت الراهن فى هذا الصدد). وعلاوة على ذلك يتوفر فى شكل منظمات غير حكومية ما يزيد على مجرد استهلالات متواضعة لمجتمع مواطنة معولم، ورغم ذلك لا يجوز لأى إنسان فى مقابل ذلك أن يحط من شأن القانون الدولى والمنظمات الدولية والعابرة للقوميات (على سبيل المثال خلافًا عن Beck 2002 إن عامًا وراء عام يتنامى حجم وعمق وكثافة القانون الدولى، كما نقرأ فى أى مرجع تعليمى عن تزايد مطرد من طبعة لأخرى لأجزاء خاصة به، لاسيما القانون الاقتصادى والقانون التجارى وقانون البيئة والقانون البحرى، وحتى القانون الحربى. وبالمثل هناك توسع فى شبكة المنظمات المذكورة، سواء فى الصورة المطردة لتأكيد تواجدها، أو الفصل فيما بينها فى المكان والمهمة الوظيفية. والآن أصبح الموضوع الشاغل للتعاون الفاعل والمؤثر بين القانون الدولى وشبكة المنظمات الدولية، هو ترسيخ السلطة الخاصة وحشوها فى نظام السلطة العامة الرسمية. وبناءً على ذلك فإن النظام العالمى الناشئ يعد فوق الدول ومتخطيًا لحدودها مقابل الدول الأولية الأساسية، ورغم ذلك يتبين لنا حال تأملنا له فى ذاته أن له طبيعة رسمية (خلافًا عن Steiger 2003 a).

ولا شك أن تشخيص مونكلر Münkler بشأن ما أسماه "إعادة خصخصة الحرب" (Münkler 2002) يبدو أنه يتعارض مع المطلب الأخلاقى البحت وهو إلغاء القضاء الخاص الدولى والتصدى لتحذيرعلوم السوسيولوجيا، إلا أن الواقع يبدو للأسف على نحو آخر. وحين نغض البصر تمامًا عن أن ثمة قصورًا وعجزًا على أرض الواقع لا يضعف من شأن الأفكار المعيارية، إلا أن تشخيصًا Münkler يثير الشك من وجهتى نظر . الأولى أن هذا التشخيص لا يصيب فى أحسن الأحوال سوى نصف الحقيقة، نظرًا لأنه يقلل من شأن الواقع المذكور الخاص بالقانون الدولى والمؤسسات الدولية والعابرة للقوميات. وثانيًا أنه لا يشخص بدقة "نصف الحقيقة" ذاتها، وذلك لأنه يغفل عن أنها تتحدث عن (مجموعات) دول مختلفة. فتعبير "إعادة الخصخصة" يعنى أن الحروب من قبل كانت تدار رحاها بشكل علنى رسمى، أما الآن فإنها تدار بشكل خاص من جديد. والواقع أن الدول التى قادت حتى الآن حروبًا "علنية رسمية" تجاه بعضها البعض، والتى يطلق عليها دول منظمة التعاون والانماء الاقتصادى OECD، هى التى تحولت فى أحسن الأحوال إلى ساحة ومسرح لحروب مخصخصة، أى أنها صارت مكانًا مستهدفًا للجريمة الكبرى المنظمة، كما سقطت ضحية الإرهاب، حتى ولو لم ينل أى منهما لحسن الحظ سوى من جزء بسيط نسبيًا من حياتها، ولكن هذه الدول لم تكن هى المؤلف والمخرج لحروب مخصخصة. إن دول منظمة OECD قد استغنت عن خوض حروب "علنية رسمية" أو "مخصخصة"، وبدلاً من ذلك شرعت فى تنفيذ تنافسها بوجوهه المختلفة دون اللجوء إلى وسائل عسكرية، أى تنفيذ خال من الحروب. وفى المقابل لا نرى حلاً "خاصًا" بفض الصراع إلا فى المكان الذى لم يتأهل فيه أصحابه بعد بقدر كاف على قانون ودولة. وعلى هذا، فالموضوع لا يدور حول حروب "مخصخصة"، أى أنها كانت فيما سبق علنية رسمية، ولكنها الآن خاصة، ولا يدور أيضا حول: حروب ما بعد العلنية، بل هى أقرب ما تكون مطابقة للمفهوم التقليدى لوضع وحال مرحلة ما قبل القانون وما قبل الدول، أى أنها تناسب مفهوم الحالة الأولى للطبيعة، كما أن لها فى أغلب الأحوال طبيعة حروب أهلية، وبالتالى فنحن أمام حروب

ما قبل الرسمية العامة، وليس ما بعد العلنية. ونرى رغم ذلك أنه حال تأسيس وضع قانونى موثوق فيه من الجميع، فإن حساباتنا ستقوم على نزع خصخصة العنف، وبالتالى على فض حالة الحرب، بعد ذلك يحق لثمة عالم اجتماع أن يتوقع أيضًا على المدى البعيد أن يسود نظام دولى، وهو فى نهاية الأمر نظام سلام عالمى.

نأتى "للاعتراض الثالث" ، وفيه يرى أصحابه أن البشرية ستتكلف أكثر من وسعها مع التصور الخاص بقيام جمهورية عالمية، وأنها رغم معرفتها منذ أقدم العصور باتجاهات عولمية، إلا أنها لم تهتد بعد إلى نظام عالمى. فما هى إذن تلك الأسباب التى تجعلها قادرة الآن على ما لم تطقه من قبل؟، والإجابة على ذلك التساؤل تأتى على شقين، فهى تبرهن أولاً على تزايد الحاجة إلى فعل معولم. كما أنها بالنسبة لعولميات أخرى، مثل نشر الفلسفة والعلوم منذ عصور الحضارات السابقة، نادرًا ما كانت فى حاجة إلى ما يتطلبه الأمرالآن من ضرورة لا غنى عنها لمواجهة أضرار بيئية وإرهاب وجريمة منظمة، وكذلك التصدى لانتشار الفقر والتخلف والقهر والقمع: إبرام اتفاقات عولمية لها فعاليتها. إن الإجابة تذكرنا حينئذ بالنماذج المثالية التاريخية المذكورة من قبل، أى بأدلة واقعية مضادة.

ويرى" الاعتراض الرابع" فى قيام الجمهورية العالمية مشروعًا ماموثيا جبارًا لا يمكن إدارة أركانه والتحكم فيه نظرًا لعملقته و ضخامة حجمه وعدم وضوح معالمه ، إلا أن أصغر الدول فى العالم مساحة مثل ليشتنشتاين تنظر إلى الدول الصغيرة مثل سويسرا على أنها ضخمة، كما ترى فى الولايات المتحدة الأمريكية شبحًا هائلاً، ورغم ذلك هناك إدارة وحكم وتحكم لها. ومن هنا فإن هذا الاعتراض لا يقدم حجة أو دليلاً مضادًا دامغًا، بل كل ما يبتغيه فقط هو أن يقدم فيتونسبى وبناء فى نفس الوقت، وهو: أن التصور الخاص بجمهورية عالمية يظل فى حيز المسموح به، بل ضرورى الطرح - بشرط الحيلولة دون وجود لثمة احتمالات فى استحالة إدارة المشروع والتحكم فيه، وما يرتبط بها من تعويضات فوق الطاقة ، أو نشوء نظام بيروقراطى مكلف للغاية،

أو نشوب دولة تنصت ومراقبه. وينتاب الكثيرين نوع من الخوف من هذا الأمر، ليس من قيام جمهورية عالمية ليبرالية، بل من إحساسهم بأن فى ذلك ما يشبه الخوف من اقتراب الآخرة.

أما ما يخص التساؤل عن الشكل المحدد الذى تبدو عليه الجمهورية العالمية، فذلك يحتاج إلى خيال سياسى ودراية وخبرة فى الوقت ذاته، وكلاهما يقتربان الآن بالفعل من الإجابة الخاصة بالاعتراض الأول، وهو الإدراك بأن الجمهورية العالمية لا تقوم على موازنة دولة. علاوة على ذلك فإن هناك تخيلاً لوحدات سياسية قارية (أو شبة قارية) الحجم، من شأنها العمل على حل أغلب المهام الإشكالية فى "البيت الخاص بكل منها" على غرار الاتحاد الأوربى والدول الأعضاء به، بحيث أنها تحيل فقط مسئولية الحاجة لفعل عولى حقيقى إلى النظام العالمى. على أن هذا الفعل يكفيه أن تمتد مظلة تغطيته أشياء بعينها، بدءًا من الحرب ضد الإرهاب الدولى والجريمة العالمية، عبر تأسيس نظام سلام عالمى والالتزام بأقل معايير اجتماعية وأيكولوجية، وربما أيضًا وجود كارتيل عالمى ورقابة عالمية على البنوك، وحتى تأسيس محاكم عالمية مثل محكمة الجنايات الدولية.

وتأتى رؤية "الاعتراض الخامس" لتعبر عن قولها بأن ثمة نظامًا حقوقيًا أو قانونيًا عالميًا يعبث بما تحقق من إنجاز سياسى فى العصر الحديث، وهو ما يخص مجال حقوق الإنسان، حيث إنه لن يقدر على تحقيق تلك الحقوق سوى الدولة الفردية. وهذا الاعتراض لا يعبر مجدداً عن وجهة نظر خاطئة، ولكنه على حق فى جزء، قد يبلغ مقدار ثلث الحقيقة:

ما من شك أن الدول الفردية على وجه الخصوص هى التى حققت الحماية لحقوق الإنسان حتى ذلك الحين، إلا أن الثلث الثانى من الحقيقة يذكرنا على سبيل المثال بفرنسا حين اضطهدت البروتستانت قديمًا، المعروفين باسم الأجنوطيين Hugenotten، وقد استقر بهم المقام فى نهاية الأمر بتوطنهم الأراضى التى عرفت فيما بعد بالولايات

المتحدة، وذلك كنتيجة لعدم تحلى الإنجليز بالتسامح الدينى تجاههم، فضلاً عما أسفر ذلك عن زوال معظم ثقافات السكان الأصليين للبلاد من الهندوس والسماح بممارسة أسواق النخاسة حتى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر. ووفقًا للثلث الأخير من الحقيقة، وهو مبدأ التدعيمية لدول العالم، فإن الجمهورية العالمية تتراجع حيثما تتوفر بالفعل الحماية لحقوق الإنسان، وتعهد بالثقة إلى المرحلة الأولى لقانون عالمى التى انطلقت شهرتها من روما، وهو قانون جوهرى وينفذ بالفعل على الصعيد "القومى" وبمشاركة جميع ثقافات العالم. وستظل الدول أفرادًا يقع عليها عبء المسئولية إزاء تأمين القانون تأمينًا أساسيًا، وهى من هذا المنطلق تستحق مرتبة دول أولية أو أساسية، بينما تمثل الجمهورية العالمية فقط دور الدولة الثانوية، وفى حالة وجود مراحل بينية تصبح فى مقام دولة ثالثة. ومرجعية ذلك أن ثمة دولاً واتحادات تلتزم بحقوق الإنسان وسيادة الشعب، فهى تمتلك شرعية لا يملكها أغلب المنافسين، وأيضًا لا تتوفر لدى المنظمات الدولية غير الحكومية.

ووفقًا لرؤية " الاعتراض السادس" فإن هناك وسيلة أكثر يسرًا من أجل حماية حقوق الإنسان والثقافات، وهى تفعيل ديمقراطية جميع الدول. إن سياسة السلام العالمى التى تسعى وراء تحقيق نظرية "سلام عالمى عن طريق ديمقراطية عولمية" ترى أنه من الممكن الاكتفاء بسياسة تفعيل الديمقراطية بالعالم، وثمة نظم ديمقراطية عليها ألا تجنح إلى خوض حرب عدوانية إلا حين تستنفد جميع الطرق السلمية. والتاريخ يذكرنا دائمًا وأبدًا بالسقوط فى مغبة سوء الظن والتشاؤم، ونتذكر ضمن أسباب ذلك أن حجة كانط التى استند إليها - ثمة مصلحة ذاتية - لم تعترض على الحرب بشكل دائم.

فإذا ما كانت حلبة تلك الحروب تدار فى أماكن نائية، فإنها تحمل المواطنين بأعباء أقل، بل يصبح العبء بدرجة أقل من ذلك حينما تتجه ثمة حروب ضد عدو فى وضع أضعف من خصمه بشكل واضح. كما أن الحروب من شأنها أن تصرف الأنظار عما تنطوى عليه السياسة الداخلية من مشاكل وصعوبات، أو أنها تخدم مصالح

استراتيجية جغرافية، فضلاً عن ذلك هناك أسباب لا صلة لها بالديمقراطية، وهى تصوت ضد اندلاع حروب ما، مثل تطور الأسلحة التى تحول المهاجم إلى خاسر فى حالة وجود أسلحة نووية والقدرة على توجيه ضربة ثانية. وأخيراً وليس آخرا هناك إشكاليات قانونية تدرج تحت عتبة الحرب. وبناءً على ذلك فإننا نقول ثانية إن للاعتراض فقط قوة الفيتو البناء وليس الفيتو المطلق: إن حماية القانون والسلام التى يسعى النظام الديمقراطى إلى تحقيقهما، ستترك لهذه القوة. وكما هو الحال مع الأفراد، فإن للدول أيضًا حق المطالبة بأن ثمة نزاعات وصراعات هنا وهناك لا تفصل فيها بالقوة، بل بالشرعية والقانون، وهذا الأمر يتطلب وجود نظام حقوقى على مستوى العالم أجمع، له سلطات عامة.

ولكن هذا النظام القانونى – كما يراه "اعتراض سابع" – يشترط حين خروجه أنه يحقق ما هو غائب على أرض الواقع: حس قانونى مشترك بين الناس جميعًا، وإدراك ووعى بقانون عالمى، إلا أنه لا يجوز عبر الفروق تجاهل القواسم المشتركة، وهى قواسم كبيرة إلى حد أنها أفسحت مجالاً للقضاء الدولى – المحكمة البحرية الدولية ومحكمة الجنايات الدولية، ونؤكد مجدداً أن المبدأ الذى يسود بتلك المحاكم الدولية هو التدعيمية: فهى لا تحل محل القضاء القومى وتقسيمه الداخلى الوفير، بل إنها تمتد به إلى أعلى، متخطيًا حدود محكمة إقليمية كبرى على نحو القضاء الأوربى إلى سلطة قضائية ذات شرعية عالمية. وهذا يعنى أن على كل منا أن يتغير فى اتجاه القاعدة السفلية، أى على المستوى "القومى"، وأنه يتحتم علينا خلق " قانون العقوبات العالمى القومى" الذى أشرنا إليه عند تعرضنا للاعتراض الخامس.

ويدفع "اعتراض ثامن" وأخير بأنه فى عصر العولمة هناك خطر يتهدد إلغاء التباينات بين الثقافات وتسطيحها على مستوى واحد على الأرض، وهو يقابل بنوع من التأكيد على الصفات المميزة والخصوصيات، إضافة إلى التأكيد بشكل خاص على الدول الفردية، وبأن ثروة العالم اجتماعيًا وثقافيًا، وما يرتبط بذلك من هوية لكل جماعات بشرية على حدة، إنما سيظل محفوظًا.

وهذا الفيتو الاستدلالى البناء فى دائرة اختصاصه لا يمنح الاعتراض من جديد سوى حق يبلغ حد الثلث: لأنه أيضًا حين تنمى أعداد غفيرة من دول فردية بما لديها من خصوصيات، ثروة بشرية - فإن بقاءها فى الوجود - وهذا هو الثلث الثانى - إنما هو لصالح البشرية، ولها أن تعيد بنيتها من جديد، بل أن تذوب وتتحلل من أجلها. ووفقًا للثلث الأخير فإنه ليس هناك دول، ولا مواطنون أجانب بمعزل عن الأخذ بما يوصى به القانون والديمقراطية الكونية.

ويسير هذ الأمر وفقًا للموازنة التالية: إن النظام الحقوقى العالمى الذى لا يطالب البشرية فقط بتطلعها إليه فى تحقيق القانون ونشرالسلام، بل يفرض عليها أيضا على مستوى الأخلاق الحقوقية، وهذا النظام يتألف من مستويات ثلاثة:

1 - "قانون عالمى قومى" يقر على وجه الخصوص فى شكل حقوق الإنسان بمبادئ حقوقية نافذة على مستوى الكون، يعترف بها داخل الدول.

2 - " قانون عالمى دولى" يتكون من اتفاقات بين الدول بعضها البعض، ويتم

3 - استكمالها بنظام قانونى عالمى تدعيمى ومكمل وفيدرالى. وعلى هذا المستوى الثالث نجد أن كل فرد مواطن عالمى، ولكن ليس بالمفهوم الحصرى، بل بالمعنى التكميلى، وذلك لأن النظام الحقوقى العالمى التكميلى يبقى على وجود الدول الفردية، بل يفسح لها المجال لأن يكون لها أولوية فى مكانة لدول رئيسية. ومن هذا المنطلق لن يلغى هذا النظام العالمى القانون المدنى القومى، بل سيضيف إليه قانونًا مدنيًا عالميًا على نحو تكميلى ، علاوة على ذلك من شأنه (أن يعمل على زحزحة) تجمعات إقليمية كبرى مثل الاتحاد الأوربى فى المساحات البينية. ويمكن للإنسانية أن تطلق عنان خيالها لاستلهام المواطنة بوجوهها المتعددة الناتجة عن ذلك النظام والمجهولة لنا حتى ذلك الحين، وتسارع الخطى نحو تحقيق التصور الخاص بجمهورية عالمية: وسواء سيكون كل منا مواطن دولة بدرجة أولية، وأوربيًا بدرجة ثانوية، فذلك الأمر ستحسمه النظم الديمقراطية بأوربا فى السنوات المقبلة. وعلى أية حال فإن كلاً منا يعد نفسه أولاً واحدًا من الاثنين، وثانيًا سيكون الآخر، وبالتالى سيكون كل منا - ثالثًا - مواطنًا عالميًا: مواطنًا لجمهورية عالمية تدعيمية وفيدرالية.

12. قيم غربية أم كونية

نشأ فى خضم العولمة إطار حضارى مشترك على المستوى العالمى، وهو بحق إطار وليس منهج أو أسلوب حياة له نفس النمطية. إلا أن التطور ينبثق الآن من منطقة كبرى وهى الغرب ويهدد بخطر حدوث هيمنة حضارية. وأقل تقدير يمكن القول بأن هناك تساؤلاً ملحًا، فيما إذا كان فى هذا الإطار سيكون هناك تواجد لخطوة تنبؤ بإنذار أخير بقدوم حركة استعمارية زاحفة ، فى أغلب الأحوال ستأتى من جهة أمريكا الشمالية ومن جهة أوربية أيضًا ، وهى عادة ستحل دون استخدام لأسلحة ، ولكنها ستكون كاسحة لدرجة تمكنها من انتزاع ثقافة واحدة فى صفها تصدر نواهيها ومحظوراتها، وربما يمتطى صهوة النواهي والمحرمات نزعة تعصبية مشوبة بالعنف والتطرف.

حال صواب تلك التشخيص، فإن الأمر بالتالى كارثى، ينبئ حتمًا بالهلاك وسوء العاقبة. ونظرًا لأن ثمة هيمنة حضارية تعتدى على الكرامة الذاتية للثقافات الأخرى، فإنها بذلك تفسح الطريق أمام الاستعداد للجوء إلى العنف وتمنحه حقًا مؤكداً فى اندلاعه باسم الدفاع الذاتى عن الثقافة. فضلاً عن ذلك فإنها تفقد مصداقية ثمة فكرة أساسية تصدر عن الغرب، مثل فكرة العدالة التى يتضمن جوهرها قيماً أخرى مثل الندية فى المعاملة ووضع الثقافات المختلفة على قدم المساواة فى الحقوق تجاه بعضها البعض بشرط استعدادها لإقامة جسور التعاون السلمى أو التعايش السلمى ، على أقل تقدير مع بعضها البعض.

وعلم الأخلاق السياسى من شأنه أن يختبر ما إذا كان الإطار الحضارى الآخذ فى التطور هو بالفعل غربى أصيل أم لا، فضلاً عن تشربه لأفكار ومعتقدات "ما يدين به" من أديان – مسيحية بجذورها الضاربة فى اليهودية، بحيث إن ذلك يحتم على الآخرين إدراكهم لهذا الإطار على أنه بمثابة خطر داهم على ثقافتهم ومعتقداتهم الدينية، بل نوع من القهر. هل يعنى البديل عن ذلك: إجبارًا على الاستغراب أو إجباراً مناهضًا للغرب؟، أم أن هناك خلف المفهوم الإقليمى للغرب تستر لتلك الفكرة الخاصة بقيم عابرة للإقليمية وبقيم كونية ترتسم علاماتها المميزة فى تبنى فكرة العدالة؟

12.1 تحديث معيارى

وقبل أن يتجه علم الأخلاق السياسى بالسؤال عن قيم قابلة للعولمة، فإنه يلقى نظرة على الواقع. وحتى لا يتسم الطرح الاستفهامى بنوع من اليوتوبيا بالمفهوم السئ لها، كأن نتحدث عن أشياء لا زمان ولا مكان لها، فإنه ينفتح على الخبرة المكتسبة، ولتحقيق هذا الغرض يتجه بداية بتوجيه نقد إلى ما قدمه صموئيل هنتنجتون Samuel Huntington فى الأعوام (1993 و 1996) من تشخيص عن الصراع بين الحضارات، لاسيما الدوائر الثقافية. هناك خمس ملاحظات فى غاية البساطة تعارض فكر هنتنجتون وتبلغ حد الاستغراب لدى كل منا إزاء الأثر الذى أحدثه تشخيصه (قارن ما قدمه هوفه فى الفصل 1.3 عام 2002 فى هذا الصدد Höffe 2002):

أولاً : لا تسير حدود الثقافات وثيقة الصلة بالموضوع فى وضوح يقترب مما يفترضه هنتنجتون: فى شرق (ووسط) أوربا لا يدين البولنديون ولا التشيك للمذهب الأرثوذكسى فى المسيحية، كما لا يعتنقه السلوفان أو الكروات، وهم جميعًا رغم ذلك سلافيون، كما أن أمريكا اللاتينية ترى قوة إحساسها ومشاعرها فى ارتباطها باسبانيا والبرتغال والمسيحية (الكاثولوكية)، لم تعرب عن رغبتها فى التنازل عن هذا الأمر مقابل أوربا.

ثانيًا: لم ترتسم ثمة ملامح مميزة لقيام تكتلات على نطاقات واسعة بامتداد ما يعرف بخطوط الانكسار على المستويين الثقافى والدينى. ورغم القواسم المشتركة المهمة توجد حزمة متنوعة من التوجهات الإقليمية والتفتيتية لا تخلف وراءها سوى ما يزيد على مجرد "نرجسية لتباينات طفيفة".

ثالثًا: إن الليبرالية الغربية لا تترك ممارسة الحرية فقط للمسيحين واليهود دون غيرهم، بل أيضًا للمسلمين والهندوس والبوذيين، ولثمة فرق دينية أخرى. ونظراً لأن الثقافات – وهذا رابعًا – لا يميز بعضها عن بعض وفقًا لعناصر ثقافية عابرة للحدود

المكانية، فإن شباب جميع أنحاء العالم يشبه بعضه بعضًا أكثر من تشابه سكان قرية أكثر قدمًا لثقافتهم المنتمين إليها. فالحدود الفاصلة بشدة اليوم بين مدينة وقرية، وبين غني وفقير، ومتعلم وجاهل، ومؤهل مهنى وغير مؤهل، عن اتجاهها للفصل بين الثقافات والأديان.

ولهذه الأسباب فإننا فى نهاية الأمر فى حاجة لتشخيص مضاد لما قدمه هنتنجتون ، لأن القواسم المشتركة لديانة من الأديان لصالح إطار حضارى خاص بها غير كافية، ثم إن المجالات الضرورية الأخرى – من طب وعلوم طبيعية وتقنيات، وكذلك الفلسفة والعلوم الإنسانية، ومؤسسات التعليم والتأهيل، وكذا الاقتصاد فى كل الأحوال، بل وأيضًا المسئوليات الحقوقية الأساسية ذاتها – جميعها لا تفرق بين عقيدة وأخرى، وغير مكترثة بإشكالياتها، كما أنها غير مبالية بقضايا الاستشفاء الروحانى. إن سفرالتكوين الخاص بالمجالات المذكورة يدعم " قدرتها التحملية وتعاقدها مع ديانات متعددة" : فسواء العقلانية اليونانية أو الهندية أو الصينية بما أسفرت عنه من إنجازات رفيعة المستوى فى الطب والرياضيات وعلوم الطبيعة والفلسفة والتقنيات، من المحتمل عدم اكتمال تطورها، ولكنها تبقى فى حيادية وعدم تحيزية للديانات السائدة على المستوى الإقليمى، من تعددية دينية يونانية وهندوسية هندية، وديانات الصين مثل الكونفوشية والطاوية والشرعوية.

فضلاً عن ذلك لا ينبغى لنا تجاهل الجذور غير الغربية للغرب. فقد بدأ العلم الأوربى على سبيل المثال عند رؤيته من المنظور اللغوى – بلا شك فى بلاد اليونان. أما من المنظور الجغرافى فكانت بداياته فى آسيا الصغرى. فقد تلاقت فى مدن التجارة، مثل مدينة طاليس Milet، إلى جانب البضاعة المادية أيضًا بضائع ثقافية، مع بعضها البعض، مثلما هو معروف فى مجال علم الرياضيات وعلم الفلك اللذين نشأت بداياتهما فى بابل ومصر. وحسبنا أن علم الأخلاق الفلسفية يدخل فى دائرة العلوم، وبالتالى سنجد الرواد وحكمة الحياة وكذلك القانون أيضًا فى تلك البلدان، وعلى سبيل المثال فى

مصر نجد أساسًا بها للحث على مد يد العون للآخر، وكذلك نشأ على أرضها مبدأ أخلاقى للتواصل الثقافى وهو: القاعدة الذهبية، ونرى الإلهة ماعت، وهى إلهة النظام والحقيقة، وهى أيضًا إلهة الحق والعدل ونزاهة القانون (انظر Höffe I A - B ،2002).

ويشبه ذلك نفس المسلك المرتبط بتاريخ أثر وفعالية العلوم. إن معظم ما وصل إلى العصر الوسيط اللاتينى عن الحضارة اليونانية وثقافتها لم يسلم له عن طريق روما، بل جاء إليه عن طريق منطقة الحضارة العربية الإسلامية ، والتى تسلمته هى الأخرى من يد المسيحيين السريان، وعنت بتطويرها على نحو خلاق وبإثرائها بعناصر جديدة، تضمنت عناصر "وافدة إليها"، مثل علم الرياضيات الذى تطور بالصين وتنامى وتقدم بالهند. وكان من نتائج هذه الأمر أن ازدهرت العلوم فى الإسلام، فى عصر لم يكن لها احتياج وجودى فى الغرب المسيحى. كما أن فلاسفة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد، هؤلاء الفلاسفة كانوا أيضًا أطباء، إضافة إلى أن الكندى والفارابى كانا علماء رياضيات وفلك. والعصر الذهبى للفلسفة والعلوم العربية الإسلامية الذى خرج من تلك العباءة يدلل على شيئين. من ناحية أن العلوم التى يطلق عليها أوربية إنما هى فى حقيقة الأمر علوم حضارية بينية، وهى أيضًا تظهر تفاعلاً مشترك وتداخلاً بينيًا للأديان. ومن ناحية أخرى ربما كان مقصد الإسلام على وجه الخصوص ألا يتحتم عليه أن يتعلم شيئًا على درجة من الأهمية من عالم غير المسلمين. ولكن الإسلام فى الفترة من القرن التاسع وحتى القرن الثانى عشر، وتمتد فى أماكن أخرى – مثل بلاد فارس – إلى فترة أطول، قد اتصف بتلك الانفتاح الصريح على المؤثرات الخارجية، كما اتسم باستعداده للتنوير، وهما العاملان اللذان يجعلان ثمة ثقافة أو حضارة خلاقة، حين نقر بهما فى أى وقت من الأوقات. وكما كان الحال سالفًا، فى عصرها الذهبى، فإنه يجب على الثقافة الإسلامية اليوم أيضًا ألا تفهم الآية ("كنتم خير أمة") (آل عمران – 110) بالقرآن الكريم بصفتها سندًا مريحًا ترتكن إليه العقول، بل على أنها أمر تكليف لبلوغ الاكتمال، وهو أمر يتطلب بذل جهد ملائم للاتصاف به، ولعله يرتفع بمكانة المسلمين مرة ثانية لاعتلاء القمة الاقتصادية والعلمية والثقافية.

وعلى الجانب النسقى فإن الأهم من التبادل الحقيقى للتلاقى والتواصل بين الثقافات هو الأخذ بنسبية الأصل الإقليمى أو المحلى لنظرية الفعالية. فحين تنشأ "المحادثة" بالغرب، فلا جدال أن ذلك بفضل حزمة أسباب مميزة للثقافة والحقبة الزمنية. ولكن فى حالة ظاهرة التحديث التى تفسر لأسباب كثيرة، فإنه يجب التفريق بين النشأة والفعالية، كما أن المفهوم" المرتبط بحقبة زمنية" والذى يقصد به الخصوصيات المميزة للعصر الحديث بأوربا وأمريكا الشمالية، يجب أن يحتل مكانة خلف ذلك المفهوم المعيارى الذى يحوى فى جنباته مسئوليات والتزامات بين عموم البشر ويحيط بمصالح كونية.

على أية حال هناك خطر يهدد بأن الإطار الحضارى الآخذ فى التطور، لا يتألف من " حداثة نقية" بالمفهوم المعيارى. فبدلاً من امتلاك العلم والاقتصاد والديمقراطية فى صياغة نقية، نجدها وقد امتزجت بصفات مصالح منطقة لغوية وثقافية ما، أو اختلطت بمصالح الاقتصاد "القومى" ، وربما بمصالح مشروعات محددة. ولكن شرعية العولمة لا تكتسب إلا فى صياغة نقية: فشرعية أوربا يسبقها التخلص من النزعة الأوربية، وشرعية الغرب يسبقها البعد عن النزعة الغربية. وحتى لا تنقلب عملية التحديث إلى نوع من الاستعمارية الخبيثة ويتعالى الغرب ويأخذه الغرور، بينما يذل ويخضع باقى العالم، يتحتم على الإطار الحضارى أن يتحرر من ثمة عناصر غربية على وجه الخصوص، ومن ثمة عناصر يتصف بها العصر الحديث على وجه الخصوص، بل يجب أن يرتقى هذا التحلل من النزعة التخصيصية من أجل التوصل إلى إمكانية تعميمية على المستوى الكونى. ويضاف لذلك ضرورة إعطاء باقى الثقافات فسحة من الزمن بغية تحقيقها تحديث (معيارى) خاص بها. إن ما تعلمه الغرب مع مرور قرون عدة، لا يصح توقع تحقيقه من آخرين بين عشية وضحاها. وكل ما يرغبه الفرد لهم – وبلغة الملاحة – أن يوجهوا سفينتهم على خط السير الصحيح وأن يلتزموا به أيضًا فى ظل أصعب الظروف الطارئة.

12.2 أمـثـلـة

يمـثل كل من العلم والبـحث العلمى" أول دليل" على السـيـر فى عـمليـة التـحديث بالمفهوم المعيارى، فمن شأنهمـا أن يصـلا بالرغبة فى المعرفة التى يتحلى بها عموم البشـر إلى الازدهار فى ارتباط كل منهمـا بالعلوم الطبيعية والعلوم الإنسـانية. وهناك أربع سمات مميزة مسئولة عن ذلك. السـمة الأولى تقول بأن العلوم تحيا على الخلاف والاختـلاف، أو بتعبير أكثر نبلاً أنهـا تحيا على ما يوجه إليها من نقد. صحيح أنه من آن لآخر يأخذ الخلاف لونًا شـخصيًا للغاية، ولكن القاعدة تقول إن الخلاف – ثانيًا – يأتى توخـيًـا للوصـول إلى الحـقيـقـة، ثم إن العلوم لا عـلاقـة لهـا بالروابط والعـلاقـات الشـخصية، كما أنها تتحرر من قيود أخرى خارجية لها وتلتزم بالحقيقة الكاملة، ولا شىء غير الحقيقة، مع وجود عنصـر عاطفى حماسى يشبه ما ندركه من إحساس مثير فى قضـايا العقوبات. وخلف ذلك هناك إدراك معرفى بشأن خطر الخداع أو الانخداع، لأن الحقيقة المزعومة لا تتوافق مع الحقيقة الفعلية. وحتى يمكن لنا أن نقلل من نسبة الخطر، نجد أن العلم – وهذا ثالثًا – يخضـع لمطلب موجه لكل من يشتـغل فى مجـاله، وهو أن يـأتى بأسـبـاب أو علل، أى يأتى بـأدلة فى كل حـال، وأن يكون المسلك فى هذا المضمار ذات منهجية بحثية، بحيث يمكن اختبار ومراجعة العلم ، وأن يتحول بدرجة فائقة إلى إمكانية تعلمه وتعليمه. وفى هذا لا يوجه ثمة نقد ودليل فقط إلى أقوال، بل – وهذا رابعًا – يتوجه كذلك إلى ثمة معايير ومنهجيات بحثية، وإلى العلوم ذاتها.

ولعل تناغم وتضـافر تلك الشروط الأربـعة: النقد، ومسئولية الالتزام بالحـقيقة، ثم الدليل مع المنهـجية وأخيرًا ممـارسة النقد الذاتى الانعكاسى، بالنظرلتـاريخ النجـاح الفـريد للعلم الأوربى فى نشـأته وتطوره هـو المسـئول فـقط عن: انتـشـاره عبـر الكرة الأرضية بأكملها، وهو مسلك لا علاقة له بعنف أو قوة، بل يقنع بفعالية مـا يأتي به من إغراءات.

وأما العلاقة المميزة الخامسة، وهى شمولية الموضوع، من شأنها أن تدعم إمكانية العولمة وتقويها: فالعلوم الإنسانية والاجتماعية تبحث لغات وثقافات "جميع" المناطق والعصورالزمنية. كما أن العلوم الطبيعية ومعها الطب والهندسة تحقق مقدرة واستطاعة تلتمسها البشرية دائمًا وتبحث عنها بمقدار لا يعلم مداه أحد حتى وقتنا الحاضر: تخفيف حدة الفاقة والأزمات المادية ، والشفاء من الأمراض، وتحجيم ثمة عمل مضن. وهذه الإنجازات لا تتم إلا بدعوة جميع الأديان بلا استثناء إلى التراحم ومحبة الغير حتى يتسم الإطار الحضارى الحديث بالمفهوم المعيارى – على أقل تقدير فى مجال العلوم، ليس فقط بالتآلف التعددى للأديان، بل أيضًا بالالتزام والمسئولية للتعددية الدينية. ثم إن الالتزام لا يسلم به أيضًا على أنه مطلب مستغرب عن العالم، بل يعترف به على أرض الواقع: فقد فضل حكام مسيحيون فى العصور الوسطى الاستعانة بأطباء مسلمين ويهود فى علاجهم دون ثمة مشكلة تذكر، وهذا يماثل ما يفعله حكام مسلمون اليوم حين يستعينون دون مشاكل بأطباء من أوربا أو من الولايات المتحدة ويستقدمونهم بالطائرات إلى بلادهم أو يتوجهون هم أنفسهم بزيارتهم فى الخارج.

مثال آخر على العناصر القادرة على العولمة، يتمثل فى العقلانية الاقتصادية. فقد ساعد التعامل الكفء والفعال مع وجود توفر القدرة والعمل ومصادر للثروات، على تحرير قدر لا بأس به من البشرية من نير الجوع والمجاعة والفقر والاضطرار القهرى إلى الهجرة، علاوة على أنه أجاز الترفق بالمصادر الطبيعية، ولكن بشرط أن يخضع الفرد إلى أوامر أيكولوجية، بل من الضرورى الاعتراف بها استنادًا إلى قيمة كونية أخرى ، وهى العدالة تجاه الأجيال المستقبلية (انظر الفصل 4.4) والجانب التزامنى للعدالة العالمية يتطلب فتح باب الحياة الرغدة أيضًا أمام العالم الثالث والرابع (انظر الفصل 15).

ونأتى إلى "دليل ثالث" يتمثل فى القانون، وتحديدًا قانون العقوبات الذى يصون فى جوهره نفس المواد القانونية العمومية بين البشر مثل حماية الأعراض والأنفس

والأملاك والكرامة، رغم وجود تباينات جسيمة. ونظراً لأن قانون العقوبات يقيد حرية الشخصية القانونية بحساسية شديدة، فإنه من الضرورى فى هذا الشأن الدعوة إلى تحرير كل ما يقود إلى التحديث المعيارى من قيود، فإن كان من حق أى كيان مجتمعى أن يحمى خصوصياته، إلا أن اللجوء إلى استخدام وتفعيل قانون العقوبات نكون فى حاجة إليه حيثما تتدخل فى الأمر مواد حقوقية تسرى على عموم البشرية.

ثم إن حقوق الإنسان أيضًا تدرج ضمن الجزء المسوغ تشريعيًا فى القانون على المستوى الكونى. وهناك وجهة نظر ذائعة بشأن حقوق الإنسان وهى متأثرة بشدة بنوع من عناصر شتى غريبة: يهودية ومسيحية ويونانية ورومانية وجرمانية - بحيث إنها تبدو حتمًا غريبة على حضارات وثقافات أخرى. لكن من الجائز الرد القاطع على ذلك بحجة ذات أثر خارجى (انظر الفصل 11.4)، ونحيل الأمر إلى عناصر حقوقية إنسانية جسيمة لثقافات أخرى (بشأن التفنيد الثقافى البينى انظر Kerber 1991، و 1996 Höffe، الفصل 3، وكذلك Höffe و 2000 Wolf):

على سبيل المثال نجد أن الكونفوشية (الكونفوشيوسية الجديدة) التى لا يزال أثرها واضحًا بالصين، بل لها السيادة فى دول شرق أسيوية أخرى، لا تعرف سوى أدوار وإنجازات بأشكال وألوان شتى، ولكن دون وجود لمفهوم تجريبى "للإنسان" بها، ولذلك هناك من يرى غياب القائم على تفعيل حقوق الإنسان بها. ويقابل هذا الرأى حجتان. من ناحية لا يحق لأحد أن يبالغ فى تقدير الأدوار من الجانب النظرى الاجتماعى والحقوقى: وهى أن الفرد منضم فى كينونته إلى أخ وابن وزوج وأب....إلخ. كما أن هناك ثقافات حقوقية كونفوشيوسية تمارس على أرض الواقع جوهر مفهوم الشخصية - للنظرية الحقوقية، لأنها تعرف ثمة قانون عقوبات وتلحق ثمة جرائم بمرتكبى الجرائم وتصدر عقوبات ضدهم إذا لزم الأمر. يضاف لذلك أن قانونها المدنى يعرف شخصيات قانونية مسئولة، ووفقًا لقانونها التجارى وقانون المداينات يحق للمتمتعين بسلطة القانون عقد صفقات تجارية، ويتحتم تكفلهم لعواقبها. ولنا أن

نستقرئ من ذلك ما يلي: فى القانون المدنى وقانون العقوبات وكذلك فى حالة قضايا خاصة بمواطنة الدولة والوعود بإتمام إنجازات (مثلما الحال فى دولة الرعاية الاجتماعية) يكاد يتساوى الأمر فى هذا الشأن فى جميع الثقافات من ضرورة وجود قائمين على الحقوق بمعنى أفراد حقيقيين.

وأما الدليل الآخر المعارض لذلك يشير إلى ثانى أهم شخصية كلاسيكية للديانة الكونفوشيوسية، وهو مونج دسى Mong Dsi (Merg Zi ، القرن الرابع ق.م)، والذى يرى أن " لكل إنسان على حده كرامة فى ذاته" مفطوراً عليها، وأن أصحاب السلطه المختصين لا يمحنونها ولايسلبونها، بل يمكن فقط إما التأكيد على تحقيقها وتكفلها ، أوالاعتداء عليها وامتهانها (أحاديث تعليمية، ص 163 وبعدها: Lehrgespräche، وقارن بشأن الكونفوشيوسية وحقوق الإنسان Roetz 2001)، إن "النزعة الإنسانية الكونفوشيوسية" تعانى من مشكلات مع حقوق الإنسان ، لاسيما بشان العوامل المميزه للسلطه البيروقراطيه المركزيه ونظام التعليم والبنية الاجتماعية، ويدخل فيها الأسرة وسلطة الحكومه المحليه ، فهذه العوامل تضع عراقيل هائلة فى الطريق (223 ، Tu1991) إلا أن هذه العوامل لاتتواجد على المستوى الأساسى لدى حديث مونج دسى Mong Dsi (راجع Bauer / Bell 1999 بشأن النقد الموجه إلى القيم الآسيوية بصفتها فى تنافس مزعوم تجاه الديقراطية الليبرالية، وفى هذا المرجع انظر على سبيل المثال ما ذكره اليابانى - Inoue وكذلك Kim 1994)، ورغم أن فيلسوف الحقوق بتايوان آى – إيرشان Ai - Er Chan قد احتج على الكونفوشيوسية بقوله : "إنها لا تبنى الشخصية الفردية، ولكنها تكون الأسرة الكبيره التى هى بؤرة النظام الاجتماعى، ولكن لم تسفر تلك الحقيقة الواقعية بعد عن أن الإنسان الفردى شخصية، وأنه استحق الحماية القانونية المدنية والجنائية أو حمايته فى حقوقه الإنسانية ذاتها . ولذلك يؤيد هونج – بن ليم Hong - Bin Lim، وهو فيلسوف آخر يحمل الجنسية الكورية الآن، وخرج من عباءة العالم المنطبع بالكونفوشيوسية ، يؤيد المطلب العالمى بحقوق الإنسان (قارن 2003 Lim).

أيضًا قليلاً ما نتمكن من تحديد العلاقة النسبية لفكرة حقوق الإنسان من جهة الثقافة الإفريقية . ورغم أن بعض المثقفين من إفريقيا وكذلك الغرب، قد أعربوا عن مخاوفهم بأن فى التأكيد على فكرة التضامن التى تتميز بها قارة إفريقيا، ضياعًا لأساس حقوق الإنسان وهو بناء الهوية الذاتية الفردية للإنسان . ولكن عالم الأخلاق الاجتماعية Bujo (2000) يرفض ذلك التفسير بصورة قطعية، حين قال بأن فى الدلالة الإسمية عند كثير من الأصول العشائرية والقبلية يتجلى إكبار الذات الفردية وتقديرها.

ففى الغرب نجد أنه بدلاً من انتقال لقب العائلة المألوف من الأب إلى الابن، أو بتعبير أكثر تحررًا : من الوالدين إلى الأبناء - فإن كل طفل يمنح اسمًا خاصًا به، ينطبع بطابع تلك الظروف فقط التى جاء إلى الدنيا فى ظلها ، وهذا يدلل على "الفردية ويميزها فى تاريخيتها وتفردها الذى لا يتكرر". (هناك دليل ادبى على ذلك: عند Achobo ١٩٨٣، ص ١٨٠ حيث يذكر ابنًا يحمل اسمًا Nwofia: أى المولود فى البرية).

لاشك أن إمكانية التدليل القائمة على أسس تداخلية بين الثقافات المتعددة لم تسفر عن إقرار واعتراف شامل لجميع الأطراف والجوانب . فعلى سبيل المثال يعرب أبوصالح (Abu Salieh, 1989 ، 119) عن مخاوفه من أن الحركة الإسلامية، حين تصل إلى السلطة يومًا ما، فإنها حتمًا ("inévitablement ") ستنتهك حقوق الإنسان وفقًا لتعريفها المحدد من قبل الامم المتحدة، إلا أنه فى المقابل هناك أمل معقود على ميثاق حقوق الإنسان (الميثاق العربى لحقوق الإنسان) الذى أقرته الجامعة العربية فى سبتمبر عام 1994، فهو ينطلق من مفهوم كرامة الإنسان، وينبذ ثمة تمييز، كما يحوى فى جوهره الحقوق والحريات المعروفة، بما فى ذلك حق الأقلية الثقافية فى ثقافة خاصة بها وتلقى درسًا دينيًا خاصًا بها فى المدارس(مادة 37). ومثل ذلك ما أعلنته اللجنة الدولية للحقوقيين واتحاد المحامين العرب فى السمينار الذى انعقد بجامعة الكويت عام 1980 وتناول الموضوع تحت اسم "حقوق الإنسان فى الاسلام - Human Right in Islam"، وأبانت أن الإسلام يؤكد ويكفل حقوق وواجبات الأقليات غير المسلمة على أساس من العدالة والإنصاف والتسامح والاحترام (قارن:International Commission

Nr. 7 of Jurists ، Nr. 3 ، 1982)، كما يؤكد على حرية الفكر والتعبير، ورغم كل ذلك نجد أن الوسائل الخاصة بالتفعيل لا تزال واهنة للغاية، كما أن هناك غيابًا بشأن الحرية الممارسة فى الاسترقاق وحق الفرد فى استبدال دينه بدين آخر. كما أن "إعلان القاهرة لحقوق الإنسان Cairo Declaration of Human Rights"، الذى اختتم فعالياته مؤتمر وزراء خارجية الدول الاسلامية فى ٥ اغسطس 1990، كان أكثر تحفظًا فى هذا الشان. (انظر بشأن الإسلام وحقوق الإنسان : Cotran/Sherif 2001 Moussalli 1988 Sachedina / Kelsay / Little & Schwartländer 1993 & Hirsch 1984) لم يبلغ الإطار الحضارى العولى بعد مرحلة حضارة ملموسة على أرض الواقع. ونظرًا لأن هذا لإطار يحوى باقة متنوعة من الخصوصيات، كاللغة والتاريخ والتراث والعادات والتقاليد، ويبقى الإطار الحضارى مفتوحا من أجلها، فإن التحديث المعيارى - رابعًا- يتسم بوجود حق فى خصوصية من الخصوصيات. كما أنه - الإطار الحضارى - من حيث المبدأ لا تحيزى إزاء العوامل الملائمة للظروف، كما أنه يسمح بالتباين: تعدد وتنوع العادات والتقاليد والأديان (بما فى ذلك الافتقار إلى الدين)، والحق الإيجابى والثقافة السياسية. وعلى هذا النحو، وبرؤيته كمجرد إطار وليس كثقافة واحدة وموحدة القياس، فإن الحضارة العولية من شأنها أن تنجو من ثمة إمبريالية ثقافية تفرض نموذجا مثاليا لثقافة ما فرضا على جميع الثقافات الأخرى. وحرى بنا الإشارة إلى النقد الذى وجهه مثقفون غربيون لما يعرف بالمركزية الأوروبية أو المركزية الغربية بصورة تبلغ حد التطرف، وهم بذلك حريصون على العناية بقيمة كونية مرة أخرى، وهى ممارسة ما يعرف بالنقد الذاتى الانعكاسى، وهو نقد يؤهل الإطار الحضارى العولى للقيام بإنجازات ثلاثة: إمكانية التدخل التوجيهى لثمة تطورات فاشلة، ودمج ثمة خبرات لثقافات أخرى، وأخيرا احترام حقها فى الخصوصية. وحين نأخذ كل هذه الرؤى فى الاعتبارونضعها نصب أعيننا، فإننا نخلص إلى تشخيص مضاد. نموذج هنتنجتون : Huntington إن الصراع الفصل على المستوى العالمى اليوم لاتدور حلبته بين الغرب

واللاغرب، أيضًا ليس بين ثقافات علمانية وأخرى ذات طابع دينى، ولكنه يدور بين جماعات ومجتمعات تخلفت عن قطار التحديث المعيارى وأخرى حبيسة هذا التحديث المعيارى (ومن يبحث عن نماذج تتحدث عن نفسها، فإن: اليابان تمثل منذ فترة زمنية غير قصيرة الخيار الأول، وللأسف لايزال جزء كبير من العالم الإسلامى يمثل الخيار الثانى).

12.3 ست ملاحظات فى السياسة الحقوقية

منذ بدايات علم الأخلاق السياسى ونحن نعرفه على أنه فلسفة عملية و سياسية بالمفهوم المؤكد له. فى هذا الإطار يتوارد من أجله ست ملاحظات على مستوى السياسة الحقوقية، وبها نستدل على أن القيم الكونية لا تزال على أهميتها حتى الوقت الحالى:

أولاً : لا يحق لأى من الديانات القيام بأعمال تبشيرية لدى ديانات أخرى أو أن تحرم على اتباعها الخروج على الجماعة الدينية وفرض عقوبة دنيوية أو عقوبة الإعدام حال الخروج عليها. ويعارض هذا الأمر كل من القاعدة الذهبية المعترف بها على مستوى الثقافات المتعددة، وعنصر العدالة الذى لا خلاف عليه، وهو منع التعسف وممارسة الظلم، أو التفريق فى المعاملة.

ومن الجائز أن تكون الملحوظة "الثانية" محل خلاف: وهى أن تجبر ديانة من الأديان، مثل الإسلام على سبيل المثال، على أن تنفتح على تلك العلمانية المتواضعة (انظر الفصل 11.3)، التى تترك للكيان المجتمعى الدنيوى القيام بالمهام المتوافقة معه حقوقيًا ويصبح دور الكنيسة أو المسجد أو المعبد اليهودى محصورًا فقط فى الأمور ذات الطبيعة الدينية الأصلية، لاسيما جانبها الروحانى. إن كلمة "علمانية" هنا ترغب فى مناشدة أمرين: من غير الممكن أن يمتد مجال التدين إلى آفاق لا حدود لها، أى

يتحتم تقنين المدى الدينى؛ من ناحية أخرى ينبغى السماح للمواطنين أن يكون لهم حرية اختيار الدين أو المذهب الذى يرغبون فى الانتماء إليه،أو أن تكون لديهم الرغبة فى عدم اعتناق ثمة دين فى دنياهم.

ونحن لا نشك فى أن الإسلام التقليدى، وكذلك الحال فى بعض حقب تاريخ المسيحية، قد تميز بتلاحم وربط الدين بالدولة والمجتمع. أما فى حالة الإسلام فهناك عنصران أساسيان ربما قد لعبا دورًا فى هذا الأمر: الدولة البيزنطية المسيحية التى وقف حيالها محمد – وهو التاجر الخبير بأمور الدنيا – بقلب مفتوح وعقل مستنير(سورة الروم 30،الآيات من 5-1؛ قارن أيضًا : 269-265 I ، Mc Auliffe 2001) ، وهى الدولة التى أسفرت العلاقات بينها و بين الدولة الأموية بدمشق عن لقاء مثمر، ثم يأتى المجتمع الشرقى القديم المتواجد قبل ظهور محمد، وقد امتد الاحتكار الرسمى للسلطة إلى الدين بدرجة تكاد تكون حتمية فى هيئة تعدد الألوهية بهذا المجتمع.

ووفقًا لكلا العنصرين لم يؤسس الجوهر الدينى الذى قام عليه الإسلام على ارتباط الدين بالدولة والمجتمع، بل إن ما يهم الإسلام على وجه الخصوص هو نشر وحدانية خالصة للألوهية، عملاً بمبدأه الأول المطلق– "شهادة أن لا إله إلا الله"، وذلك لأن معنى كلمة "الله" لا تدل فى اللغة العربية على شىء آخر سوى "الرب"، ومن هنا فهى لا تقتصر فى الاستخدام على المسلمين فقط ، بل هى محل استخدام عند المسيحيين أيضًا. علاوة على ذلك هناك علماء دين مسلمون غير متعصبين يرون أنه ليس بالضرورة على أحد أن يقول "الله"، لأن "لفظ "الله" لفظ عربى . (انظر اتجاهات الإحياء والتجديد الليبرالية الحديثة فى الإسلام عند: Tibi 1972 & Taha 1987& 1994 Ramadan). أيضًا لن تتأثر ولن تمس قواعد الإسلام الأخرى المهمة بسوء من جراء وجود علمانية متواضعة – لا شهادة نبوة محمد ولا الصلوات الخمس ولا الزكاة ولا

صوم رمضان ولا الحج إلى مكة. وبناءً على ذلك يمكن للإسلام أن يتخلى عن فكرة ربط الدين بالدولة والمجتمع دون أن يلحق بجوهره الدينى ثمة خسارة تذكر(13).

وتطالب " الملحوظة الثالثة" بضرورة إجراء حوارات خطابية أخرى مع الإسلام، ولا يقتصر الخطاب معه على المستوى الثقافى الدينى الناعم، بل يمتد إلى نوعية خطابية قواعدية أخرى أكثر خشونة وشدة، تارة على مستوى الخطاب اللاهوتى الفلسفى، وتارة أخرى على المستوى الحقوقى الفلسفى. أما بالنسبة للنوعية الأولى للخطاب المطلوب، أى الخطاب القواعدى اللاهوتى الفلسفى، فنقول: إننا نرى أن الإسلام أيضًا فى حاجة ملحة إلى وجود حد أدنى لذلك التفسير العقلانى حال تقديم تحليل لنصوصه المقدسة، وهو تفسير من شأنه أن يعلم كيفية الفصل بين الجوهر الدينى الحقيقى الصحيح والملحقات التراكمية لمتطلبات العصر الضرورية، وذلك باللجوء إلى اعتبارات فكرية فلسفية ونقدية أدبية وفقهية لغوية. وهناك من يؤيد ذلك بالفعل اليوم كما يتمثل فى رئيس الاستشارية المركزية للمسلمين بألمانيا - نديم إلياس(2001) والذى لا ينظر للإسلام على أنه بنية حجرية متراصة تلتزم بتفسير وحيد وفردى.

بحيث يمكن فتح المجال أمام تعددية إسلامية داخلية، وهو ما تواجد بالفعل منذ زمن بعيد. كما أن المفتى الأكبر بمارسيليا - صهيب بن شيخ Soheib Bencheikh (2001) قد طالب بالتوقف عن التفسيرات "البالية" للدين الإسلامى.

---

(1) تعبر وجهة نظر(2001) Atay عن أن الإسلام لم يتأهل لهذا الغرض بشكل جيد .فنظرًا لأن الدولة العثمانية قد أهملت منذ القرن 18 التربية والتعليم الدينى، فقد كان لرجال الدين المتشددين اليد العليا، ونظرًا لغياب مفكرين مبدعين على مستوى رجال الدين، فلم تظهر فى الأفق أفكار بشأن التساؤل عن كيفية حياة مسلمين فى دولة لم تعد شرعيتها مستمدة من أساس دينى، أى من حيث هى دولة علمانية (متواضعة). وما يجعل الأمر أيضًا أكثر صعوبة الأثر الذى يتركه ذلك الرأى السائد المنتشر فى أنحاء كثيرة ، والذى يرى فيه أصحابه أن النص القرآنى من حيث هو أصل ربانى كلية لم يكن له وجود تمثيلى من الجانب العقائدى الجازم من البداية، كما كان الحال غالبًا عند قراءته وتفسيره (انظر 97-1991 van Ess الفصل IV ص 612 ff).

أما الخطاب الآخر على المستوى الحقوقى الفلسفى، فهو يمكن أن يبدأ من حيث استهلته "الاستشارية المركزية للمسلمين بألمانيا" فى مؤتمرها المنعقد فى بداية عام 2002 تحت عنوان "الميثاق الإسلامى"، والذى ألزم المسلمين بألمانيا "بقانونه الأساسى" وبنظام حقوقى به. ورغم ذلك نجد أن هذا الميثاق يطرح تساؤلات آثر كثير من المثقفين عدم التعرض لها بالإجابة عملاً بما تدعيه الليبرالية: فلماذا لم يخرج الإعلان إلا تحت الضغط العلنى الذى أحدثه الحادى عشر من سبتمبر؟، وأيضًا: لماذا توجب الإعلان فى جو من الاحتفالية عن مثل هذه البدهية، ألم يلتزم المسلمون بألمانيا من قبل "بالقانون الأساسى" والنظام الحقوقى الألمانى؟ والأهم من ذلك ، هل "الاستشارية المركزية للمسلمين" فوق المشرع الألمانى للقانون والدستور بالبلاد، ولذلك لديها تجاه المسلمين سلطة نافذة تشبه المعيار الأساسى الذى وضعه Kelsen؟، فمن المعروف أن Kelsen قد طالب فى معياره الأساسى بطاعة المشرع الدستورى الأول على الجانب التاريخى (قارن: Kelsen 1960، ص 206 وما بعدها). فهل كان المسلمون بألمانيا فى بادئ الأمر خارج "القانون الأساسى" ثم شرعوا فى الالتزام "بالقانون الأساسى" فقط من خلال سلطة إسلامية نافذة؟، فإذا كان تصوير الوضع القانونى من المنظور الإسلامى بهذا الشكل، فهناك تساؤل: لماذا فتحت الأبواب لدخول أصحاب الشأن إلى البلاد، بل وسمح لهم باستقدام عائلاتهم على نحو يتسم بالكرم والسخاء دون تنظيم لقواعد الالتزام بالدستور؟، وهناك سؤال يلحق بذلك وهو غير تقليدى بالنسبة لألمانيا، وهو: لماذا غابت السياسة الألمانية؟ ويدخل فى هذا الشأن أيضًا غياب المثقفين ووسائل الإعلام، ولماذا فقدت ألمانيا مجددا، وهى محل الخطاب،الشجاعة فى طرح وتناول موضوع شائك مثل هذا من تلقاء ذاتها، بدلا من الانتظار حتى يأتى الباعث من الخارج؟، وفى الختام نرى أنه يتحتم على الرأى العام العالمى أن يطالب الإسلام بتقديم تفسير قابل للسلم والسلام بشأن الآية رقم ٥ من سورة رقم 9 (التوبة): " فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المُشركين حيثُ وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد. فإن تابوا وأقاموا الصلاة واتوا الزكاة فخلوا سبيلهم. إن الله

غفور رحيم". ومن المعروف أن الإسلام يقسم الإنسانية إلى فرق ثلاث: جماعة المسلمين "الأمـة"- ، وأهل الكتـاب، وهم من أوحى لهم بكتـاب مـقـدس ويؤمنون بالألوهيـة الواحدانية تقريبا وفقًا لتصور إسلامي، وهم أمثال اليهود والمسيحيين والمندائيين أو الصابئين، ويقصد بهم فى المفهوم الكامل "المشركين" أو أهل الشرك. وبعد ذلك احتل اليهود والمسيحيون مكانة أخرى غير مرتبة المشركين الذين يواجهون ويؤخذون بالعنف والقوة.

إن الحماية الذاتية للكيانات المجتمعية الغربية التى تضم بين جنباتها وفقًا للتصور الإسلامى أيضًا - الكافرين أوالمشركين، لاسيما احترام الذات للعالم غير الإسلامى بأسره فى الوقت الحاضر، تحتم مطالبة المسلمين، سواء قياداتها السياسية أو الدينية على حد سواء، بالكف عن القيام بأى نوع من الحروب ضد من هم على غير الإسلام. ربما يحق لهم التنازع بين بعضهم البعض على المستوى الفكرى، سواء داخل الدين الواحد نفسه، أو بين الأديان المختلفة، هذا على الرغم من ارتفاع مؤشر الاحترام المتبادل فى الآونة الأخيرة، على أقل تقدير بين علماء الأديان، حين مالت الأطراف- ولسبب وجيه - إلى تجنب ثقافة التنازع والنزاع. وفى المقابل يجب مواجهة ثمة نزاع مسلح بقوة وصرامة، وأن يصدر تحريم بذلك دون استثناء. علاوة على ذلك يجب الأمر أيضًا بالالتزام الأخلاقى الايجابى، أى الاحترام المتبادل بين البشر، بل يستند فى دعم هذا السلوك بالقرآن ذاته كما جاء فى سورة 109 (الكافرون): "لكم دينكم ولى دين".

أما "الملحوظة الرابعة ، وهى على المستوى "السياسى الحقوقى" ، فنحن نتحدث عنها عن غير رغبة نظرًا لأنها توجه ضد أحد قيادات الكلمة الخاصة بتحديث معيارى ، إلا أن القيمة الأساسية العالمية من حيث عدم التحزب والحيادية تتوجب التوقف عندها: وهى أن التحديث المعيارى يتعرض لأخطار- وهى فى هذه الأثناء من جانب الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك أدلة عدة سيأتى ذكر بعضها فى الفصل التالى، ولكن نذكر هنا فقط المبدأ الأخلاقى الحقوقى. إن من يلجأ إلى استخدام الحق بدلاً من العنف، لاينبغى عليه أن يكون أسلوبه انتقائيًا، وذلك لأنه حيثما يمكن أن تتعرض ثمة مصالح مهددة للخطر وتمارس الهيمنة، نجد هناك عرقلة إزاء إحراز ثمة تقدمات جوهرية لقانون عالمى، وذلك بفضل التفوق فى القوة.

وأما فى حالة القاعدة وأشكال أخرى من الإرهاب فإن هناك - وهى الملحوظة الخامسة - أسبابًا هامة تعارض وصف القتال المتلائم معه على أنه حرب. وهذا لأنه وفقًا لتحديد مفهومها فى القانون الدولى بأنها حالة حقوقية غير عادية بين دول، بالتالى فإننا سنرفع من قيمة وقدر الإرهابيين لأن يصبحوا من موضوعات القانون الدولى، بل سنفسح لهم مكانة "حق التعويض". والأفضل من هذا هو أن نوجه ضربات إلى أعمالهم الإجرامية بلا هوادة بوصفهم مجرمين. ولا مانع - إذا اقتضى الأمر ذلك - أن نخوض عمليات عسكرية ضدهم، ولكن هذا الإجراء لا يقتضى حربًا.

ولكى نحارب الإرهاب على المدى البعيد، فالأمر يحتاج - وهى الملحوظة السادسة- إلى استراتيجيات موسعة، وهى تبدأ بالأرض المغذية التى تنبت عليها الأصولية المهيأة لارتكاب أعمال عنف. كما أنها تعنى بما يطلق عليه "failed states"، أى تلك الدول التى يمكن ألا تمارس احتكار العنف على أراضيها بشكل فعال، ولذلك نجد أن ثمة منظمات إرهابية تفتح لها منطقة تراجع وانسحاب مثالية، على الأخص بإفريقيا. واهم من كل ذلك أنه لا يحق أن نضحى بسياسة القانون وحقوق الإنسان من أجل ثمة سياسة للمصالح، كأن نغلق أعيننا من أجل الثروة البترولية للدول العربية عن أن أغلب الانتحاريين قد نبعت من هذه المنطقة عبر سنوات عدة وأن أموالاً جمة قد خرجت منها لصالح إرهابيين، ولا ينبغى أيضًا أن نغفل عن أن الغرب - مسيحيين ويهود- يتعرض حتى اليوم أيضًا إلى هجوم حاد فى الكتب المدرسية:

فاليهود والمسيحيون ما هم إلا "أعداء الله"- كما أن دول الغرب ما هم إلا " منبع الشر" ولا يصح لأحد أن يتصادق مع "كفار"!.

12.4 هل تركيا بالفعل أوربية ؟

هناك دول عدة تحيا من حيث المنظور المالى حياة أطول عن طريق علاقاتها؛ فخلافًا لكل أنواع العدالة المطلوبة لأجيال مستقبلية نجد أن كاهل أعباء ديونها البالغة تحد بدرجة شديدة الحساسية من المجال النسقى لأبعد صوره فى المستقبل. وهذا هو

حال الدول الأعضاء بالاتحاد الأوروبى التى ترغب أن تعيش عبر علاقاتها فى أبعاد ثلاثة أخرى إضافية، حين تتخذ قراراً بضم تركيا المرتقب إلى عضوية الاتحاد الأوروبى: سياسيا واجتماعيًا وثقافيًا. فبدلاً من قيامها بسبر الأغوار تشرع فى عمل توسع جغرافى يتجاوز حدود التوسع الذى تم اتخاذه منذ فترة وجيزة سابقة وينبىء بتحمل طاقة اندماج الاتحاد ما لا طاقة له، كما أن هذا الإفراط فى الجهد يفوق فى عمقه المستقبلى أعباء الديون على دولة من الدول، وهو فوق ذلك "غير قابل للنقض" مقارنة بغيره من القرارات المتنازع عليها مثل قرار حماية الأجنة التى تبقى فى حيز إعادة الصياغة ببساطة نسبيًا.

ووفقًا للمفهوم السياسى المتوارث منذ القدم فإن ثمة قرارات خاصة بالسياسة الخارجية لها طبيعة انعكاسية تماثل طبيعة القرارات التشريعية. والواقع أن ذلك الأمر بلا شك ليس كما هو مفترض. وذلك لأنه بمجرد ظهور الرؤية المرتقبة فى الأفق، فقد توفرت الأسباب لدى المشروع التركى لأن يتحرك حركة ديناميكية، تحولت عقب صدور إشارات سياسية أخرى لاحقة قليلة للغاية إلى آلية محل تنفيذ للأمر لا يمكن السيطرة عليها زمنيًا وبالتالى فى نتائجها.

ليس من السهل وجود اجابة على السؤال الإشكالى الضخم: ماذا تعنى كلمة أوروبا؟.. وهو كذلك لأن أوروبا ليست مسألة حسابية تنشأ عن تعريف لها محدد ويكون لها حدود محدودة بها، كما أنها ليست قضية علمية يستلزم لها مفهوم مسبق واضح المعالم إلى حد ما، بحيث تسمح بشىء من اليسر لأن تتطور. ولكن أوروبا على الأرجح تعد بمثابة ظاهرة تاريخية نشأت فى التاريخ، ثم تطورت فيه شيئًا فشيئًا وتظل منفتحة على المستقبل. لقد تمتع محتواها مع مرور قرون من الزمان بثراء وتلاحم مطرد، وهو ما يجعل الصراحة محدودة بحدود لدرجة بالغة.

كما هو واضح للعيان أن ثمة إجابة أولية على المستوى الجغرافى لا تقدم للعقل دليلاً قاطعًا، وذلك لأن المراكز الكبرى الأولى التى تضرب أوربا فيها بجذورها حتى اليوم- وهى أثينا والقدس وروما، وأيضًا الإسكندرية- تتجمع حول شىء يتوسطها

وهو" البحر المتوسط" وهو بهذا الوصف يشير إلى الترابط والربط- وليس الفصل بأشياء أخرى. ولنا أن نقول إن مجرد عامل على درجة من الأهمية مثل الفلسفة والعلوم اليونانية، لم تنشأ فى حد ذاتها على الأرض اليابسة الأوربية، بل نبتت فى مدن تجارية بآسيا الصغرى، وبلغت شبكة اتصالاتها إلى أبعد حدود فى آسيا عبر الأراضى المجاورة.

ومنذ هيرودوت (قارن كتابه: Historien VII، ص 135 f.)، أى منذ ما يقرب من ألفى وخمسمائة عام، تشكلت أوربا عبر الثقافة التى عنى بها فى بادئ الأمر – بمفهوم أهل اليونان الطبيعى – الثقافة السياسية، ثم تطور مفهومها فيما بعد لتشتمل أيضًا دلالة الثقافة "التثقيفية" والاقتصاد والاجتماع.

وتدرج عناصر تحت هذا الإطار على وجه التحديد، ونرد الفضل فى ذلك إلى اليونانيين: الثقافة السياسية لديمقراطية حرة وثراء الثقافة العلمية: من رياضيات وبحوث الطبيعة، عبر الطب والعلوم الإنسانية والفكرية (ودورها تحديدا فى التدوين النقدى للتاريخ)، وحتى الفلسفة بفروعها العديدة. ومع السفسطائيين ثم بعد ذلك مع أرسطو وأفلاطون، ومرة أخرى مؤخرًا مع المدارس النحوية والبلاغية، بدأ التعليم المدرسى. وعن طريق روما على وجه الخصوص تضافر مع ما سبق إضافة القانون، ووصول المسيحية منذ نهاية الحضارة الرومانية، بما حملته من مفهوم مشدد لمعنى الضمير والمسئولية. ثم جاءت العصور الوسطى لتسهم فى تأسيس الجامعة، وهى تعنى قيام إدارة عقلانية والبشير بقدوم الرأسمالية والنظام البنكى، بدءًا من القرن الحادى عشر مع الإيطالى بانكودى سان جورجيور(Banco di San Georgio) بمدينة جنوا.

ويتضافر تلك العناصر التكوينية إلى جانب عناصر أخرى تحولت أوربا إلى مفهوم جغرافى، لكن المسئولية فى ذلك الأمر لا تقع على ثمة حدود خارجية واضحة المعالم، ويمكن لنا على أية حال أن نصف أوربا من الناحية الجغرافية بأنها المجال الساحلى الغنى بفروعه والقافز بحدوده لآسيا. والأهم من هذا من حيث الجوهر وجود بنية

داخلية: بعد انتقال المركز الجغرافى من حيز منطقة البحر المتوسط إلى مملكة الفرنجة شمال الألب على وجه الخصوص، وتطور أوربا على أعقاب ذلك إلى مفهومها الحالى المدرك للفهم، فقد تحولت عن طريق ترابط عوامل اجتماعية وثقافية ودينية وسياسية مع بعضها البعض، إلى مجال اتصالى داخلى محكم. وقد تغذت تلك الحركة الحلقة الاتصالية الداخلية سواء على ثقافة مادية، مثل شبكة طرق وأماكن معيشة متلاحمة، أو أيضًا على مؤسسات مشتركة وثقافة بينية مشتركة لثقافات متعددة (قارن 2002 Selbt).

وتعاقبت أجيال لتساهم باكتشافات واختراعات وتقنية محبة للإنسانية، وتضم فى أحضانها طبًا بشريًا ارتفعت قامته بالعلم. وأكملت الأجيال ما سبق وضع أسسه فى النظام البنكى ليتحول إلى نظام رأسمالى، ثم أكملته بقوة محركة لا تهدأ وبروح تقدمية وثابة فى الكسب والتجارة. ومنذ قدوم عصر التنوير الأوربى، إلى جانب جذور أكثر قدما منه، أضيفت عناصر أخرى لما سبق إنجازه مثل النقد، والنقد الذاتى، والاستقلالية الأخلاقية والسياسية، والتسامح وحقوق الإنسان، وجوهر كل الأشياء هى كرامة الإنسان. ولحق بما سبق فيما بعد تلك الباقة الغناء لقواسم مشتركة من برامج تعليم وتأهيل لكل فرد وتأمينات اجتماعية ومساواة فى الحقوق بين الجميع لتسرى بين جنبات الحياة التى نحياها.

وفى كل الأحوال لم تنطو طبيعة أوربا على وجود "محبة صرفة وصداقة". فالنظرة الحصيفة العاقلة للأمور تدرك أيضًا وجود العوامل الفاصلة، سواء تقسيم فرنسا أو أيضًا الانشطار المبكر للعلم المسيحى فى روما وبيزنطة، وبعد ذلك الانقسام إلى كاثوليك وبروتستانت. والنظرة الفاحصة لا تغفل عن تباين اللغات ووسائلها الإعلامية (العامة)، كما أنها لا تنسى وجود خبرات وانطباعات مختلفة، لاسيما وجود تنافس على المستوى الاقتصادى والسياسى والثقافى بدرجة كافية. ولهذه الأسباب روى التاريخ الأوربى بدماء حروب شرسة وحروب أهلية. ولكن لحسن الحظ أن توفرت الهمم والرغبة

والإرادة فى تسوية ثمة نزاعات وصراعات بالطرق السليمة فى كل حال، سواء بالشكل القانونى أو بالمساعى السياسية وكان ذلك بمثابة تتويج لسلسة نفخر بها لأعمال عصر النهضة والإصلاح الدينى والثورات التى قامت بها شعوب أوربا.

ونحن حين نذكر تلك القواسم المشتركة، فإننا لا نطالب المرشح للانضمام إلى الاتحاد الأوروبى بضرورة توفرها فى مجموعها لديه، ولكن فى قسط كبير منها. وأما أن هناك مكانا لمن يتوفر فيه إلى جانب الشروط الاقتصادية أيضًا شروط دستورية على وجه الخصوص، فإن ذلك لا يحتاج لشرح وتفصيل لإدراكه.

ولاشك أن تركيا قد أحرزت فى الآونة الأخيرة تقدمات نرحب بها، ومنها إلغاء حالة الطوارئ (فى إقليمين بكردستان) ولكن ذلك يبين أيضًا المستوى المتدنى الذى خرج منه التقدم. ولذلك لا نزال نسمع كلمة الأديب التركى ناظم حكمت Nazim Hihmet تتردد فى آذاننا: " أنت لا ترى سوى الأفق الذى صار أكثر وضوحا / أما أنا فلا أزال أرى الليل أيضًا". فمنذ أكثر من أربعة عقود، أى منذ إعلانها دستورها الجمهورى الثانى عام 1961، وتركيا تطلق على نفسها "دولة القانون الاجتماعية الديمقراطية العلمانية". ورغم أن جزءًا من قانونها الأساسى قد زاد على النموذجين القدوة الأخذ عنهما – إيطاليا وألمانيا، إلا أنه لا يزال هناك أشياء بدهية أخرى مطلوبة مثل اعتزال أعمال القمع والتعذيب، وكذلك توفير حماية أمنية للأقليات الإثنية واللغوية والدينية بها.

ومن هنا فإن منح الثقة للقوانين الجديدة لا يتأتى إلا بتفعيل حقيقى للأوامر الإدارية والقوانين الصادرة، لاسيما القرارات اليومية بالمحاكم والإدارات. وحتى يقترب الواقع القانونى أو الحقوقى بدرجة كافية من النصوص القانونية الجميلة، يتحتم أيضًا تغيير الثقافة السياسية والاعتراف رسميًا بما وقع سابقًا من ظلم وبهتان وإعادة الممتلكات المصادرة لأصحابها وهى لاحق لها. ولا يكفى أن ندع أعداء الأمس تحيا حياتها فقط، بل يجب أن نمد لهم أيدينا، كما أنه يتوجب التغلب على العقلية السائدة فى السياسة والإدارة إلى أبعد الحدود، وهى العقلية العشائرية وعقلية النزول على رغبة

الزبائن. ومن يدرك فهمه قليلاً تاريخ القانون والمجتمع، يعلم كيف أن العقول لا تتغير إلا ببطء، ولا تخضع للتعديلات فى سرعة. ولذلك لا ننتظر تغييراً يحدث على نحو السرعة أو يتسم بالثقة فيه. ولا غنى لأى نظام ديمقراطى فى أوربا عن المجتمع المدنى، أو بالأحرى عن مجتمع المواطنة (انظر الفصل 7.1). فبينما ينظر ذلك المجتمع إلى الاعتراض على الجيش والجندية بما يشبه الاعتراض فى "الحياة المدنية" ما هو إلا ذكرى من تاريخ مضى، نجد أن مجلس الأمن القومى بتركيا بما أولى من قوة (أو قوة تفوق التصورات) لا يزال يسيطرعليه الضباط العسكريون رغم تهوانه وتراخيه عن الماضى. وربما يقال إن الجيش يستحق نظرة إجلال وتقدير لأن عملياته التى قادها فى الأعوام 1960 و 1971 و 1980 قد جاءت لصالح الديمقراطية العلمانية، كما أنه شتت شمل فرق كاملة من شباب الضباط العسكريين حين انتقلت إليهم عدوى التيار المتأسلم. ولكن حيثما يتوقف كيان الديمقراطية على الجيش، أى أن جزءًا لا يستهان به من صفوة القيادات يشكك فى الديمقراطية التى بين أيديهم، فمن الضرورى أن توضع علامة استفهام قوية خلف الوثوق بهم.

وهناك جبهة معارضة أخرى تتميز بها الديمقراطية بأوربا، وهى تلك العلمانية بمفهومها المتواضع، علاوة على المفهوم السياسى الصرف لها، وليس بالضرورة بمفهومها الدينى الذى لا يسمح بدين من الأديان أن تكون له السيادة السياسية. ولكن العلمانية التى اعتمدتها أوربا تختلف عن العلمانية اليعقوبانية التى تمارسها تركيا، والتى تقهر الدين على المستوى الرسمى وتسد الفراغ الأيديولوجى الناتج عن ذلك بنزعة قومية معترف بها على الملأ، بل تلقى تشجيعًا وتدعيمًا لها. ففى كثير من الأماكن العامة نقرأ كلمة أتاتورك : "هنيئًا لمن يقول عن نفسه إنه تركى". كما أن فى كل الأحوال يبين تغلغل الإسلام بشكل مطرد أن محاولة أتاتورك فى قصر الدين على الخير الشخصى قد باءت بالفشل بين نطاقات واسعة من الشعب. صحيح أن التركى المعاصر الذى يعيش فى مدينة كبرى قد بات بعيداً عن الدين، وهو لذلك يشعر– أو يكاد ينتابه الشعور– بأنه مرتبط على الأكثر بالمدن الأوروبية الكبرى عن انتمائه لأهل

بلده بالأناضول، إلا أن عملية إحياء الإسلام يجب وضعها فى الحسبان؛ حيث إن العلمانية المفروضة على الشعب التركى لم تنفذ إلى أعماق البلاد المجاورة للأناضول فقط، وبالتالى يمكن أن تكون مراكز لتجديد الدين الإسلامى. وعلى أية حال فإننا نطرح على تركيا تساؤلاً ليس له إجابة إلا مع مرور عقود من الزمان: السؤال عن الهوية الثقافية والاجتماعية والسياسية.

منذ فترة طويلة والدولة تصنع قيمة كبرى على الموروث السابق عن الإسلام، وهو الميراث اليونانى والرومانى، وكذلك الحيثى. ومؤخراً تعمل على سبيل المثال إدارة المدينة بأنقرة على استبدال الرمز المستخدم حتى ذلك الحين لشعار المدينة، وهو شمس الحيثيين، بأحد المساجد. وإذا كان إعادة إحياء الإسلام بتركيا قد لاقى آذاناً صاغية له، وفى أغلب الدول الإسلامية الأخرى على يد نزعة التأسلم الراديكالية، فكيف تشرع ثمة حكومة فى إعاقة تغلغل النزعة المتأسلمة الراديكالية؟، أما ما يتعلق بالتساؤل عن مدى تسامح الإسلام وانفتاحه على حقوق الإنسان واستعداده للتعايش السلمى، فإنه لا يكفيه الإشارة إلى ما جاء فى القرآن من إمكانية وقدرة اجتماعية على التسامح والتعايش مع الآخر،لأن الموضوع حال انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوربى لا يتعلق بمجمع مسكونى لاهوتى. كما أنه لا تتوفر قوانين بدرجة كافية لهذا الأمر، نظراً لأن القوى الأصولية المضادة لها مسيرة أخرى، فضلاً عن أنه فى حالة وجود أغلبية فإن بإمكانها تعديل القوانين. إن تركيا بالأحرى فى حاجة إلى التمرس طويل المدى ، والممارسة بطبيعة الحال لدين يقاوم التأسلم الراديكالى بحيث إن هذا الدين يشكل النواة لإجماع جديد وأساسى فى الرأى على المستويين الاجتماعى والثقافى، إلا أنه من الصعب الحديث عن ذلك فى أوقات تعريف جديد للثقافة المجتمعية.

إن المطالب سالفة الذكر حتى الآن طموحة للغاية وفى حاجة إلى عناية واهتمام خاص، وهى رغم ذلك تعد شروطاً مسبقة، والاعتراف بها يقع على عاتق تركيا، لاسيما على عاتق مواطنيها، وليس للاتحاد الأوربى شأن فى هذا. وكل نظام يتوجبه القانون

يجب اعترافه تلقائيًا من ذاته بثمة معايير عالمية مثل الحقوق الأساسية وحقوق الإنسان: وذلك بإجماع داخلي وليس أداتيًا من أجل هدف سياسي مثل الانضمام للاتحاد الأوربي. ولكن يدخل في الإطار الخاص بأي كيان اجتماعي واقعي ملموس، إلى جانب الجزء الخاص بالمعايير الكونية، أيضًا قسط "مجتمعي". وثمة دستور لبلد ما (وكذلك دستور أوربا في المستقبل) يكتسب دلالته وأهميته الملموسة من السياق التاريخي. ولا شك أن "المشترك المجتمعي" لأوربا مع تركيا لا يتجه بمنحاه الخاص به نحو الصفر، أو حتى أنه في التناقص استنادًا إلى أسباب تاريخية مثل احتلال القسطنطينية (1453)، وسقوط بلجراد (1521) وموكب النصر حتى أبواب فيينا (1683)، وبالتالي استنادًا إلى تخوف أوربا من فزاعة تركية وجودية أطول زمنيًا، لأن لاشك أن الدولة ليست مسيحية، بل على العكس، لم يبق من نسبة 46 في المائة الذين عاشوا بإسطنبول عام 1914، سوى ١ في المائة اليوم؛ بل إن هذا الجزء المتبقي ذاته لايتحصل على حقوقه بالكامل، وهذا يقدم دليلاً آخر باعثًا على التشاؤم. (على سبيل المثال لا تطاق فكرة تعليم رجال الدين المسيحي للأقليات المسيحية). ولكن القيم الأوربية لا تتضمن فقط الفلسفة اليونانية والعلوم اليونانية التي بلغت اليوم شأوا عالميًا مع تخللها لبعض العناصر الوافدة عليها من خارج أوربا، وهي لذلك لا يمكن وصفها من حيث النوعية بأنها أوربية، ولكن من حيث الجوهر فهناك على سبيل المثال أيضًا القانون الروماني والتنوير الأوربي. ونحن نعرف إنجازات أتاتورك استنادًا إلى التنوير الأوربي من حيث اطمئنانه لمعيارية توجهه للغرب (على أساس الظروف التي سادت بالقرن 19 حين كانت الصفوة بالدولة العثمانية على اعتبارهم " فرنسيين ناطقين بالتركية" قد تحيزت بشدة إلى الحضارة الأوربية ومالت إليها إلى أبعد الحدود)، وهو ما لم تقدم عليه القوى الاستعمارية الأوربية في الشرق الأدنى: لقد ألغى أتاتورك السلطنة، بل قل الملكة، كما ألغى الخلافة، وهي هامة الحكام في الإسلام، وبذلك كلل في مسيرته بنجاح من حيث فصل السلطة الدينية عن الدنيوية. كما أدخل نظام الزواج الواحد والأبجدية اللاتينية، وأنشأ دستورًا جمهوريًا، وأخذ عن سويسرا القانون المدني وقانون

المديونية الإلزامى، كما استقى من إيطاليا قانون العقوبات، ومن ألمانيا قانون الإجراءات الجنائية. كما أن تركيا انضمت إلى معاهدة حقوق الإنسان الأوربية بصفتها عضواً فى المجلس الأوروبى، ولكن كل تلك المقومات قد فرضت من أعلى، حتى أنها - وكما تشهد بذلك حالات كثيرة من التعديات على حقوق الإنسان - فى أحسن الأحوال لم تبلغ سوى خلق عقلية ديمقراطية سطحية بالدولة الدستورية.

وأوربا - فوق ما سبق من قول - لا تؤمن بالقيم فقط ، بل هى أيضاً مجتمع يؤمن بالقدر الذى يُدخل فى إطاره معياراً لا بأس به من المجتمعية الحقوقية والثقافية والتضامنية، فما هى إذن مصلحة أوربا أن تضم تركيا إلى هذا المجتمع القدرى؟ هل ستقوم الولايات المتحدة الأمريكية التى تلح على الاتحاد الأوربى بضم تركيا إليه، هى الأخرى بقبول دولة الجوار - المكسيك - فى حالة رغبتها فى الانضمام إليها كدولة جديدة، حين تستوفى شروطها الخاصة بنظام ديمقراطى دستورى بالدولة؟، إن المصلحة الاستراتيجية الجغرافية لا يمكن أن تبرر قبول تركيا لأن المسئول المختص بهذا الأمر هو الناتو. فضلاً عن ذلك سوف تخلق الحدود الخارجية المشتركة الجديدة مع جورجيا وإرمينيا وإيران والعراق وسوريا، مزيداً من إشكاليات جديدة على الصعيد الاستراتيجى الجغرافى عن أنها تقوم بحل ما لديها من مشكلات قديمة. وأخيراً وليس آخرا فإن الأتراك لديهم ظهير أو منطقة مجاورة ستسارع فى إظهار رغبتها فى حقها بالدخول برفق ووداعة فى قليل أو كثير، نظراً لما يربطهم من أواصر قرابة حميمة مع شعوب الترك.

ومن الناحية الاقتصادية فإننا محدداً لا نرى وجوداً لسيادة نظام اقتصاد السوق الاجتماعى الليبرالى الكفء بتركيا؛ فنظراً لارتفاع معدلات البطالة بها سيقع على عاتق أوربا على ما بها من بطالة عبء بالغ الحجم لحركات الهجرة إليها، وستسفرعن نتيجتين مرتقبتين: ارتفاع معدلات البطالة فى أوربا بعنف، ثم نشأة أحياء كبرى للأقليات بالمدن على غرار الجيتو اليهودى، وعبر سنوات عدة علينا أن نتوقع فى نهاية

الأمر مزيداً من العبء المالى. ومع استمرارية سياسة الدعم الحالية سيصل هذا العبء المالى إلى ما يقرب من عشرين مليار يورو سنويًا، وسيبلغ نصيب ألمانيا ، والتى تعانى بالفعل حاليًا من نقص الأموال اللازمة لمؤسساتها المستقبلية مثل التعليم الأساسى والتعليم العالى، فى هذا العبء إلى الربع تقريباً.

حين نضع نصب أعيننا كل هذه الحجج والأدلة الدامغة، فإن ثمة سياسة واعية بالمسئولية لا يمكنها تأييد انضمام تركيا للاتحاد الأوربى. ثم إن مجرد فيتو واحد لن يفى برؤية مستقبلية بحق. أما الحل البديل الذى تعرض فيه أوربا على تركيا عقد أواصر صداقة حميمية، فقد ظهر مؤخراً إجماع فى الرأى على ذلك. والصداقة لا تتحقق إلا بالاعتراف وبالشروط العقلية الأساسية السابق ذكرها على الصعيدين السياسى والحقوقى اعترافًا واضحًا لا شبهة فيه.

هناك خيار آخر: بين الدول الفردية والنظام العالمى المعولم يتطلب الأمر وجود وحدات بينية إقليمية كبرى من حيث الأساس. أما أن يخلق لأوربا وحدة فردية، تضم روسيا وروسيا البيضاء وأوكرانيا وجميع دول البلقان إضافة إلى الشرق الأدنى، فذلك ما لا ينصح به بكل تأكيد. ومن هنا السؤال: لماذا لا تمسك تركيا بمجرد تفعيلها لنظام ديمقراطى دستورى موثوق به من حولها، بزمام المبادرة لقيام اتحاد بالشرق الأدنى أو أيضًا اتحاد خاص بشعوب الترك؟، ويمكن لهذا الاتحاد أن تأتى بداياته على الجانب الاقتصادى، ولكن ينبغى أن يساعد على تحقيق الديمقراطية وتدعيم دولة القانون والدستور على وجه الخصوص. فإذا ما نجحت تركيا فى العمل على تضامن وتعايش مجتمع إسلامى فى أغلبيته مع دولة قانون ودستور ديمقراطى، فإنها ستعطى نموذجًا قدوة يحتذى به، عملاً بالشعار القائل "هلموا وانظروا!"، وهو نموذج يمكن أن يكون له تأثيره السحرى يشبه ما عليه الاتحاد الأوربى اليوم.

ولكن حين تفضل تركيا دخولها فى الاتحاد الأوربى وقد تحولت إلى ممارسة فاعلة لديمقراطية معتمدة، فإن توقيت هذه المسألة ليس اليوم، بل حين تصير رشيدة فى قرارها – وهذا لا يتأتى إلا بعد جيلين أو ثلاثة. ولهذه الأسباب الخاصة بعدالة الأجيال

لا يحـق لأوربا إعطاء الموافقة على إجراءات تنفيذ عملية الانضمام فى الوقت الحالى، ولا يمكـن إلغـاؤها فـيـمـا بعـد. إن تـركـيـا لاتـزال بالنسـبـة لأوربا "دولـة بعـد غـد"(قارن Höffe 2003).

12.5 فضائل مواطنة بين الثقافات المختلفة

إذا أردنا نجاح التعايش بين الثقافات على نحو مثمر، فإن ذلك يحتاج بالإضـافة إلى وجـود مـؤسـسـات أيضـًا اتـخـاذ مـواقف اسـتـشـرافـيـة واتجاهـات، لا تخص فـقط شخصيات اعتبارية أو طبيعية، بل تتعلق أيضًا بالأنواع الأربعة للمواطنين العالميين. ويطرح مرة أخرى التساؤل فيما إذا كانت المواقف لها صبغة غربية على الأخص أم أنها تتصف بالعالمية والكونية.

إن القـيـمـة الأخلاقـيـة الأكـثـر جـوهـرية، وهـى الوعى بالقـانون، تتطلب الاعـتـراف بالالتزامات الحقوقية المعمول بها. ولاشك أن القانون المسئول عن التعايش العالمى، وهو القـانون الدولى، ليس على درجة مـحكمـة وضـيقـة مـثل القانون المعمـول به داخل الدول، ولكنه يتضـمـن على أقل تقدير حقوق الإنسـان، وذلك عبـر " مـيثاق" الأمم المتحدة، وعبر اتفـاقـيـتى حـقـوق الإنسـان الصـادرتين عـام 1966 . ولذلك فـإن أولى القـيم الأخـلاقـيـة للمـواطنة المتعلقة بالتعـايش بين ثقـافـات مـتباينة، أى أولى " قيـم المواطنة المتداخلة بين الثقافات والحضـارات"، والاعتراف الحر بتلك الحقوق من حيث إنه اعتراف صـار من سمات الشخصية، لا تكون غربية على سبيل التخصيص، سواء من حيث الموضوع، أى حقـوق الإنسـان، أو من حـيث مصـدرها القـانونى، أى الأمم المتحدة، بل هـى بالأحرى ليست شيئًا آخر سوى أمانة حقوقية، نظرًا لعالميتها وكونيتها من ناحية، ولأنها متداخلة بين جميع الحضارات بشدة من ناحية أخرى.

كما أن المجتمعات الغربية على وجه الخصوص تتميز بالتعددية داخل مجتمعاتها، وهـى تعددية تلقى تدعيمًا لها على المستوى العالمى. ورغم أن أوربا لم تعقد سلامًا مع التعددية ذات الأبعاد المتعددة إلا بعد خوضـهـا حروبًا دامية، إلا أنهـا (أوربا) قد أقرت

فى هذه الأثناء - استناداً إلى الاعتراف بالبشرعلى أنهم أشخاص مسئولون عن أنفسهم ومواطنون راشدون - بحرية البشر مهما بلغت الفروق بينهم، كما اعترفت بدياناتهم وبأساليب حياتهم، وعقدت أواصر تلك الحرية التى كفلتها لهم جميعاً بالعدالة. كما أن الغرب اليوم ليس فى حصون مشيدة تجاه ثمة صدمات ارتدادية. وكما يتبين لنا من ردود فعله على ضربات ارتدادية فإنه يدركها ويستشعرها بكل حواسه المرهفة، بل أيضاً بحصافة، على أنها انتهاكات للحقوق.

وإذا كان هناك عدم تسامح مصدره غياب الإحساس بقيمة الذات فإنه لا ينبغى علينا مواجهة ذلك الأمر بالسقوط فى الاستياء والتبرم الأخلاقى، بل بالبحث عن الأسباب. فى حالة الإسلام نجد أن ذلك له أسباب يدخل فيها التجربة الأليمة فى ظل الاحتلال والاستعمار، ولا يسأل" الغرب" جملة واحدة عن خوض تلك النزعة الاستعمارية، بل المسئولة عنها على وجه الخصوص كل من فرنسا وبريطانيا العظمى وهولندا وفقاً لتقسيم كل منطقة وقعت تحت الاحتلال. ولكن بالنظر إلى عنصرين آخرين لغياب الشعور بقيمة الذات نجد أن الإسلام لا يستطيع أن يلقى بادعائه (فقط) على المسئولية الأجنبية: العنصر الأول هو أنه لا يزال يعانى بلا توقف من وضعه، من حيث إن مواكب النصر العسكرى والسياسية التى كانت يوماً ما ملك ناصيته قد توقفت فى نهاية الأمر بعد أن تمتع بها قروناً فى منطقة البحر المتوسط وجنوب شرق أوربا (والتى صار بها يوماً ما لأن يكون سيداً للاستعمار)، بل إنه رد على عقبيه فى إسبانيا حيث أقيمت له محاكم التفتيش. أما العنصر الآخر هو أن الغرب قد تفتقت موهبته الإبداعية الخلاقة على المستويات المتعددة - اقتصادياً وعلمياً وسياسياً، بل وأيضاً ثقافياً - ولا يرد على هذا الازدهار الإبداعى الخلاق بإبداع مثله بقدر ما تأتى الإجابة عليه من جانب بعض الفرق الإسلامية بامتعاض واستياء. وفوق ذلك هناك مدارس إسلامية لا حصر لها تسعر نار الكراهية بدون تحرج فى خطابها الدينى. وهنا لا نملك سوى الأمل فى أن التشخيص الذى ذكره أمير طاهرى Amir Taheri عام (200.8) وهو رئيس تحرير مجلة السياسة الدولية Politique Internationale، ينطوى على المبالغة فى

الأمر: "إن بذور تلك الكراهية تنثر فى أكثر من أربعين ألف مدرسة إسلامية يقدرعدد طلابها حوالى عشرة ملايين مسلم ينتشرون من أندونيسيا، عبر باكستان وإيران وحتى موريتانا".

والرد على هذا التشخيص بأنه بعد انهيار النزعة الإسلامية سيأتى عصر للديمقراطية الإسلامية، لا يمكن الوثوق فيه إلا فقط حين يقر الإسلام أولاً للغرب بالديمقراطية الليبرالية، ثم بعد ذلك بصفته إسلامًا ديمقراطيًا، يمارس ضغطًا على الدول الإسلامية لأن تتحول إلى الديمقراطية وتحرص وفقًا للشرعية –على القيم الكونية مثل قيمة التسامح– بالفعل وعلى تفعيلها على مستوى العالم، أى أن يكون هناك احترام متبادل، لاسيما الاستغناء التام عن الكراهية والعنف دون وسطية.

12.6 ملحق إضافى: الخصوصية الشخصية والهوية وحماية المعلومات

إذا أردنا أن نحدد عصر العولمة الذى نعيشه اليوم من جهة تقنية واحدة دون سواها، فإنها لا شك تكمن فى أحد مطالبها الأساسية، وفى الوقت ذاته فى أهم وسيلة دعائية لها، وهى شبكة المعومات الإلكترونية العالمية، أو "الإنترنت". لقد محت هذه الشبكة العالمية قيمة ووزن المسافات المكانية بحيث أصبح هناك تبادل للمعلومات على مستوى العالم فى سرعة الثوانى، كما استقبلت الأحداث على مستوى العالم فى ذات الوقت. وبذلك جاب الاكتساب البالغ للديمقراطية أرجاء المعمورة. ولاشك أن شبكة المعلومات لا تعنى بوجود كثافة متساوية على مستوى العالم للأجهزة ومستخدميها، ولكن حيث يستخدم كل منا الأجهزة فإن جميع الأماكن فى العالم، وكذلك جميع الأشخاص أو أصحاب الشركات والمؤسسات أو الدول تصير جميعها على نفس درجة التعامل ولا فرق بين أحد على وجه الأرض وآخر. كما أن الاشتراك فى ذلك ليس فى حاجة إلى سلطة أو مركز اجتماعى مرموق أو ثراء. علاوة على ذلك فإن الرقابة التى تفرضها ثمة دول أوتوقراطية قد سقطت سهوًا. ويضاف لذلك الأمر وجود مكسب

أيكولوجى، لأن كلاً منا يوفر طاقة فى حالة الاتصالات عن طريق الإنترنت، كما يقلل من العبء البيئى ، وأخيراً وليس آخراً فإن الشبكة العالمية للمعلومات قد أسقطت حق ادعاء لتميز أو اختلاف. وهذا يختلف عما كان سابقا حين حدثت انقلابات تقنية، مثل صناعات الصلب أو إقامة سدود عالية. فهذه التقنية لم تطلب من الإنسان أن يقلب أسلوب حياته اليومية، بل إنها تحتضن فى دفء أشكالاً مختلفة للحياة، علاوة على أنها لا تفرق ولا تميز بين ثمة فلسفات وجودية أو أديان أو رؤى سياسية بحيث تحتفظ كل ثقافة من الثقافات بما لديها من خصوصية بقدر مرتفع من القياس.

ورغم ذلك لم تبح لنا شبكة الإنترنت العالمية بقص تاريخ كامل لتحقيق المكاسب، وكل ما تطرحه عبارة عن مشاكل تخطت حدود الدول فى بعدين على أقل تقدير. فسواء تعلق الأمر بتأمينات صحية أو زيارات لعيادات أطباء ومستشفيات - هناك استعلام وتساؤل فى مجلات حياتية متميزة على الدوام وفى بلاد متنامية دوماً عن تلك المعلومات أو(الداتا)، تارة بشكل مباشر وتارة أخرى عبر استعلامات لدى طرف ثالث- التى تخص حيز حياتنا الشخصية وهويتنا. وهذه الداتا " الشخصية" بمعناها العنيف متوفرة على مستوى العالم عبر الشبكة الإلكترونية العالمية، وغالبًا دون حصول على موافقة أصحاب الشأن. ونظراً لأن التعاون الدولى يتنافى دوماً ودون توقف - ليس فقط فى مجال الاقتصاد والثقافة، بل بكل أسف أيضًا فى مجال الجريمة الكبرى المنظمة والإرهاب- فإن ما هو متوفر على مستوى العالم سيتوفر بمقياس متزايد أيضًا بالفعل على مستوى العالم، ويدخل فى هذا الإطار قراصنة الإنترنت والجواسيس والمبتزون وآخرون من "الناهمين لجمع الداتا" ممن يقومون بسرقة المعلومات أو إساءة استخدامها أو تزييفها والتضليل بها. (بل إن فى مقر الأمم المتحدة ذاته يبدو عدم توافر الأمان والأمن فى أى قاعة من القاعات تجاه عملية التصنت من قبل أجهزة الاستخبارات الأمريكية أو مساعديهم.)، ولكى نواجه إساءة الاستخدام الممارس منذ فترة طويلة بفاعلية، فالأمر يحتاج من أجل وحدة جميع أبعاد المواطنة الثلاثة، أى من أجل الشخصية الطبيعية بصفتها مواطن اقتصاد ومواطن دولة ومواطنًا عالميًا، إلى

حماية قانونية من نوع جديد، وهى حماية المعلومات (قارن Büllesbach 1999، وكذلك RoBnagol 2001)، ونظرًا لأن مشاكلها تتعدى حدود الدول، فيجب أن تكون القواعد الأساسية الخاصة بحماية المعلومات وقواعدها الإطارية أيضًا متعدية للحدود الدولية، بل تفعل على مستوى العالم وتطبق بشكل مؤثر: سواء القواعد أو تنفيذها الفعال على حد سواء، لاسيما ما يتعلق بتسوية الخلافات الحيادية، على أن تتناسب هذه المهام الثلاث والسلطات الثلاث العامة المعروفة. وبشأن ما إذا كان الأمر يتم حدوثه فى الصيغة الصارمة أم فى أشكالها اللينة: من أجل استبعاد التعسف والعنف المهددين فيما عدا ذلك بالأخطار، فإن حماية المعلومات فى حاجة على وجه العموم إلى حماية الشخصية وقواعد مشتركة (سلطة تشريعية)، ثم تنفيذ حيادى("سلطة تنفيذية")، وأخيرًا إلى حق التقاضى المألوف أو أيضًا إلى محاكم قضائية ("سلطة قضائية"). وبناء على ذلك فإن مجمل كل ذلك يتجسد فى نهاية الأمر فى صفة جمهورية عالمية فيدرالية وتدعيمية (انظر الفصل 11.6).

والمسئول عن النصوص التوصيفية للأمر هو التعاون القائم بين علوم القانون والسياسة مع المعلوماتية. لكن السؤال المعيارى الخاص بالقواعد الأساسية الإطارية يتخطى القدرة التخصصية للعلوم السابقة، ويشير إلى علم الأخلاق السياسى الذى يتخذ من حقوق الإنسان والقوانين الأساسية مرجعية له. كما يتسند إلى المبادئ القانونية المعترف بها، أى يقوم على منهجية موضوعية مدروسة، وهو بذلك يرفض وجود حماية المعلومات وللشخصية قائمة على أساس الهيمنة، وذلك لأن تلك الحماية تتمتع فى أحسن أحوالها بنصف الطبيعة القانونية. ولو افترضنا أنها تكتفى من حيث المحتوى على معايير قانونية أساسية، فإن الطريقة والأسلوب فى قواعد الحماية تتعارض مع المبدأ الحقوقى الأساسى للموافقة الحرة، وهى هنا إجماع الثقافات القانونية المختلفة. وهنا نضع أيدينا على ملاحظات ثلاث مسبقة فقط خاصة بعلم أخلاق حماية المعلومات المستقبل، وهى تخص المشكلات التى تعترض المفاهيم الأساسية الثلاثة:

إن المفهوم الأساسى الأول الخاص بحماية المعلومات وهو الخصوصية ("Privacy")
يبدو فى عيون الغرب، بل فقط فى عيون عصره الحديث على أنه أمر طبيعى (بشأن
المفهوم طالع Geuss 2001، وكذلك Rössler) 2001)، وهو ما يشكك فى صحة إمكانية
وضع أساس لحماية المعلومات يراعى حقوق الإنسان. فالإنسان فى الشرق على سبيل
المثال يتجه تفكيره فى واقع الأمر منذ عهد بعيد إلى مفاهيم العائلات والأسر الكبرى
بحيث تبدو له فكرة الحيز الخصوصى للفرد أنها غريبة عليه. ولكن الموضوع بالنسبة
للسواد الأعظم الخاص بحقوق المعلومات لا يدور حول المجال الفردى على خلاف
وتعارض مع أسر وعائلات، بل يتعلق بوجود حماية نحو الخارج، والتى ينفرد وينعزل
بها كل فرد سواء تجاه أشخاص آخرين أو عائلات، أو تجاه منظمات ومؤسسات على
حد سواء. على أية حال فإن كلمة privatio تعنى حرفيًا: نقصًا أو عجزًا واستلابًا،
وهى فى المجال القانونى الفيصل الخاص بحالة حماية المعلومات حماية تشير دلالتها
فى الأساس إلى الحيز المكانى المحجوز والمنتزع من العموم، وبالتالى ينعزل عن الأفراد
أو حتى عن العائلة الواحدة التى نعيش معها.

وقد احتفظت الدلالة التعبيرية "القانون الخاص (القانون المدنى)" بالمعنى الأصلى
للكلمة: الشىء الخاص أى الشىء المنفرد عن الشىء العام أو العمومى والذى تنعزل
أماكنه فى جزئياتها الخاصة بها تجاه الآخرين، ولا يدخل أحد إليها إلا بموافقة
أصحاب الشأن. وقد نظم القانون الخاص المجال الكلى للعلاقات على أساس وجود
أرضية من النظام العادل المتساوى فى التوزيع، بما فى ذلك العلاقات العائلية الداخلية
(زواج، بنوة، قرابة) وأجزاء من مجال العمل. وهنا ينحصر الشىء الخاص فى وجود
انعزال وتعين الحدود. من ناحية ينفصل اللاعمومى عن المجال العام، ومن ناحية أخرى
توضع حدود داخل اللاعمومى للشىء الواحد تجاه الأشياء الأخرى جميعها. وفى كلتا
الناحيتين يعتبر الشىء المنعزل بمثابة شىء خاص، أى بمثابة حماية متوفرة للداخل
تجاه الخارج. وسواء كانت الحماية نسبية أو مطلقة، فيمكن أن تختلف حسب كل حالة؛
ولكنها فى كل الأحوال قوية إلى حد ما. ولو نظرنا فى المقابل إلى التقسيم الداخلى

للشيء الخاص- سواء من حيث النسق أو من حيث التطور التاريخي- فيمكن اعتباره شيئًا ثانويا: من حيث إن الفرد داخل المنازل، لاسيما فى إطار محيط العائلات (الكبرى) يعين حدودًا لمجال كل فرد على حدة تجاه الآخر.

وفى مواجهة أية نسبية متعجلة يمكن التدليل على ذلك بأن الإنسان فى الشرق أيضًا يضع حدودًا ضد الغرباء بشكل واضح، ويمكن رؤية ذلك الأمر بالفعل فى العمارة، فالمنازل محجوبة عن الخارج بدرجة شديدة الصرامة عن طريق الأسوار أو الجدران، كما أن الشوارع متلاصقة بالأسوارمن الجانبين. والحيز المكانى الخاص المفصول عن العموم والذى يبدأ على الجهة الأخرى من الجدران نجده محدودًا بحدود عن الحيز المكانى الخاص بالآخرين، علاوة على تدرجه بداخله على عدة مراحل: فإذا دخل وتخطى البوابة (1)، هنا يبدأ المجال الخاص فى أقصى نقطة بالخارج (2)، وهو عادة لا يبوح بإلقاء نظرة إلى داخل المنزل. (3) فقط حين نلتف حول أحد الأركان يتضح لنا رؤية المنزل وندخل من ثم إلى الحيز المكانى الخاص الخارجى. (4) المنزل نفسه الذى ندخل إليه من خلال أحد الأبواب، يمكن اعتباره الحيز الخاص بالمفهوم الضيق. (5). وأخيرًا نجد أن ذلك الجزء المعروف بالحرملك لا يزال مقسمًا بحدود محدودة داخل المنزل، وكلمة حرملك تعنى دلالتها حرفيًا: المكان المنعزل المميز داخل الخصوصية الشخصية للمكان بمجال مخصص للعلاقات الحميمية بين أشخاص ومحدود مرة أخرى بحدود من الناحية المعمارية.

هناك ملحوظة أخرى تحدد مدى النسبية المزعومة لكلمة" خصوصية شخصية": إن أكثر ما يعانيه السجناء فى ظل نظم حكم أوتوقراطى هو فقدانهم لذلك الحيز الخصوصى عن معاناتهم لفقدانهم للحرية. وحين يتحتم عليهم تجريدهم من ملابسهم كاملة، مثل ذلك التجريد الجسدى للسجناء الذى قامت به الولايات المتحدة فى العراق والتقطت صوره وشاهده العالم أجمع، فإن هذا الأمر فى حد ذاته يعد انتهاكًا لحرمات وتدنيسًا لشيء مقدس وفقًا لمفهوم وعقلية الإنسان الشرقى.

نأتى بعد ذلك إلى المفهوم الأساسى الثانى بشأن النقاشات الجدلية الدائرة حول حماية المعلومات، وهو مفهوم الهوية: فبينما تتبين لنا الدلالة التعبيرية لكلمة "خصوصية شخصية" فى بادئ الأمر أنها ملك للخصوصية الثقافية، وبالتالى غير ملائمة من حيث التداخل بين الثقافات، نجد أن المفهوم الثانى يتميز بتعددية تفسير متسعة المجال، وهو ما يجعلنا نطرح تساؤلاً بشأن أى من تلك المعانى والدلالات الكثيرة على أهمية بالنسبة لحماية المعلومات؛ ذلك لأن التعبير الدلالى لم يستخدم فى صيغة الإفراد فقط ، بل أيضًا فى الصيغة الجمعية. وما قال به فيلسوف الاجتماع فوكيه Michel Foucault عام (1973.30) فى هذا الشأن لا يزال يتردد فى أسماعنا، فهو يقول بأنه لا توجد فقط الهوية الواحدة التى لا يمكن أن تستبدل، بل هناك هويات مختلفة فى الشخص الواحد عينه، فضلاً عن أنه من الصعب تحديدها وإثباتها. إن فوكيه يفرق مثلاً بين الهوية الخاصة به الثابتة فى وثائق رسمية مثل جواز السفر، عن الهوية الخاصة به ككاتب، وربما سمح هناك بتدوين لها، ولكنه يشير إليها عند كشفه عن الهوية الأكثر أهمية بالنسبة له، بقوله: "لا ينبغى أن يسألنى أحد عن كينونتى (من أنا؟)، ولا يقول أحد إنه ينبغى على أن أظل نفس الشخصية: فذلك أمر أخلاقى يخص الحالة الاجتماعية للأفراد (d'étate -civil 1) ؛ وهى حالة أخلاقية تسود أوراقنا الرسمية، وعليها أن تطلق سراحنا حين يتعلق الأمر بتنمية هوية خاصة بكل منا.

إن مجال كلمة الهوية أكثر اتساعًا من ذلك؛ فنحن نتحدث أيضًا عن الفعل الخاص بالهوية "يتحقق"، وهو إما أن يكون فعلاً متعديًا: يتحقق من فلان، أو لازمًا: يحقق ذاته أو شخصيته، وبذلك تحتل كفاءة الفعل العددية مكانين رقميين. ويمكن أن يعبر الفعل عن كفاءة عددية ثلاثية – وهو أمر أقل أهمية لحماية المعلومات: تتحقق ذاته مع شخص، أو يتحدد معه أو يتوافق مع شخص ما. فنحن نتحدث عن عملية تماثل وما يتعلق بها من كفاءة، أى إمكانية التحقق والتماثل، وفى نهاية الأمر عما يرتبط بها من نفى وغفلية وإخفاء ومجهولية.

لم يرجع أصل التعبير الدلالى" هوية" إلى عالم التعامل ولم يشتق من الممارسة العملية الاجتماعية أو الفنية، ولكن موطنه هو نظرية المادة، حيث إنها تعنى الحالة الممتازة لعلاقات نسبيه وهى: المساواة، وعندها أيضًا دليل على الحالة الخاصة لوجود مساواة كاملة أو كلية، أى" المماثلة الذاتية"، وهذه بدورها تتواجد على مرحلتين، تارة على أنها تأخذ صفة هوية مصطنعة أو فنية أو هوية جماعية، وتارة على أنها هوية وفقًا للعدد، أى هوية عددية.

ومن يفكر فقط فى الأشخاص فى حالة حماية المعلومات، فإن هذا المفهوم الخاص بنظرية الأشياء – أى الهوية على اعتبارها صفة لثمة أشياء – لا أهمية له فى نظره. إن الحيز المكانى الخاص بأشخاص يمكن أن يرتبط بأشياء إلى حد أن هويتها على درجة من الأهمية للأشخاص ولكن بشكل غير مباشر.

ويقوم على المفهوم الخاص بنظرية الأشياء مفهوم ثان بيولوجى على وجه الخصوص: الهوية على اعتبارها سمة لماهيات أو لكائنات حية تتخذ فى عصور متجددة صفات مختلفة، بل متعارضة. وسواء كان الأمر متعلقًا بشجرة أو بإنسان– فمن يخصه الأمر يمكن أولاً أن يكون صغيراً ثم يصير كبيراً، أو يكون أولاً شاباً ثم يصير بعد ذلك شيخًا، ولكن تبقى المماثلة العددية، وبذلك تتسع وتستكمل نظرية المعرفة الإستاتيكية من قبل ببعد ارتقائى أو ديناميكى، وهو بلا شك مهم بالنسبة لبطاقات هوية مثل جواز سفر أو رخصة قيادة، أو البطاقات الائتمانية أو بطاقة العيادة الصحية، وبالتالى مهمة بالنسبة لحماية المعلومات: فالهوية تتحول لماهية خاصة بأفراد يعيشون فى الزمن الحالى ويتغيرون مع مرور الوقت، وحينئذ تكمن الهوية الصعبة، بل المعقدة فى جانبها البنائى، فى الاستمراية والتغير والتبدل.

وهناك حد آخر يتضح فى حالة وجود مفهوم ثالث فلسفى ونفسى واجتماعى، وهو مرتبط بالتخصص البشرى ، ثم تزداد درجة تعقيده بعد ذلك. فعلاوة على الاستمرارية فى التغير والتبدل يختص هذا الموضوع بالتماثل الذاتى على هيئة أدوار مختلفة

وأحيانًا تصل لحد التناقض. فنحن نجد على سبيل المثال شخصًا ما فى دور طفل، ولكنه أيضًا أب أو أم، فضلاً عن أنه شريك حياة زوجية أو شريك حياة، وفى كل هذه الأدوار هناك قاسم مشترك يجمع بينها:

توقع أو انتظار لحب ورعاية. ويواجه هذا الشخص مجموعة أخرى من الأدوار: قيام الشخص بعمل وظيفى، ثم إنه يؤدى دورًا فى عمله، سواء كان رئيسًا أو مرؤسًا، فضلاً عن زمالة العمل، ونجده يخضع لأوامر أو متطلبات عمل ذات اتجاهات متناقضة مثل اتجاه التعاون مع الآخرين أو المنافسة. وبكل هذه الأدوار نجد أن الهوية لا تزال غير خاضعة لقياس محدد، فربما نجد الشخص تنتظره أدوار أخرى ، كأن يكون عضوًا فى اتحاد أو نادى رياضى، أو جارًا، أو مواطن دولة أو أوربيًا، أو يؤدى من وقت لآخر وهو مكره a contre C ur دورًا جوهريًا فى عصر العولمة – مواطن عالمى. ومثل تلك الهويات ممكن أن تكون بالغة الأهمية بالنسبة للمجال الشخصى الخاص بالفرد، وبالتالى لحماية المعلومات.

هناك إشكالية أخرى معقدة: من الممكن أن نتأمل الإنسان سواء من منظور خارجى أو من منظور داخلى على حد سواء. وهناك يقف كل منا عند وجهة نظر الطرف الثالث، وهو التأمل لأنشطة موضوعية، وهنا نقف على وجهة نظر الشخص الأول بما لديه من خبرة داخلية أو شخصية. ووفقًا لمعلومات بحث هذا المجال فإن هوية أى إنسان تتكون سواء من خلال توقعات الآخرين، أو من خلال توقعات من جهته ذاتها، وخلاصة القول: من خلال توقعات غرباء وتوقعات الذات فى نفس الوقت (قارن: Meal 1968 ، Erikson 1974 ، Keupp 1997).

وينضم لما سبق ثمة تغير آخر للإنسان يتضح أفقيًا للتفريق بين منظور خارجى وآخر داخلى، وهو على أية حال يمكن أن يكون بالغ الأهمية لحماية المعلومات على نحو غير مباشر. فالهوية الإنسانية لها جانب شخصى وآخر اجتماعى، وسواء شخصية فردية طبيعية أو اجتماعية– فالذات تشير تارة إلى ذاتها وتارة أخرى إلى آخرين،

وهناك توقعات ذاتية وصورة ذاتيه، وكذلك توقعات غرباء وصورة آخر. وهناك وجهة نظر منتشرة تقول بأن فى مراحل تطور الإنسان تأتى توقعات الغرباء سابقة على توقعات الذات أو توقعات صاحب الهوية عينه، إلا أن هذا القول يفتح باب التشاؤم: فالإنسان يشبه الطفل الرضيع- فهو يصرخ رغبة فى طعام وغذاء، كما أن راحته وسعادته تكمن فى حصوله على دفء جسدى و"اجتماعى". كذلك الإنسان فى كل العالم، له احتياجات خاصة محددة- رغبة فى الغذاء والكساء، والمودة والمحبة ، والاعتراف به.

وتظهر لنا سمة خاصة ثالثة فى استشهاد فوكيه: إن الهوية الإنسانية ليست ملكية بسيطة، بل إنها ماهى إلا مهمة تشير إلى المستقبل، ورغم التعبير عنها بكلمة "تكشف الهوية" والاهتداء إليها إلا أنه من النادر أن تتضح لأحد كهدف واضح نصب عينيه، وذلك لأنها تطرأ على الإنسان أثناء عمليات البحث والمحاولة فى العثور على الهوية مراحل زمنية نوعية تتسم بالأزمات، لاسيما مرحلة المراهقة أو سن البلوغ التى لا تبلغ تكوين الهوية فى نهايتها آخر مطاف الأزمات، بل تصل إلى خاتمة محققة: فالإنسان ينتابه شعور بالانتماء إلى بعض الجماعات تختلف عنه كلية ولها أشكال متعددة، كما يشعر فى نفس الوقت بأنه بمثابة شخصية فردية لا مثيل لها، وأن له تاريخ حياة وموقفًا من الحياة خاصًا به وغير قابل للتبدل والتغير. والجانب الأول هو الذى يكشف عن الهوية الاجتماعية، أما الجانب الثانى فهو الذى يفتح مجال إدراكه للهوية الشخصية المتصلة بسيرته الذاتية.

ويمكن تبسيط القول بأن الهوية الأولى الاجتماعية هى التى تؤكد على سياق الحياة "تزامنيًا"؛ وهى تكمن فى وحدة الأدوار المختلفة فى الحياة وتوقعاتها، وهى أدوار تكميلية فى جزء منها، ومعوقة أو صراعية وينبغى مواجهتها فى جزء آخر. وكما هو الحال فى الهوية الاجتماعية، نجد أيضًا الهوية البيوجرافية الشخصية لا تخلو فيها الحدة " التاريخية" المتطورة مع مرور الزمن للشخصية الفردية من وجود توترات وإثارات. وهنا نرى أيضًا وجود استمرارية وانكسارات فى مسار تكوين الهوية، وربما

أيضًا تطرأ عليها تغيرات راديكالية مثل التغيرات فى شخصية شاول الذى تحول من مضطهد للمسيحيين إلى "مسيحى قدوة" يعرف باسم بولس الرسول. وكلا الجانبين معًا - الهوية الاجتماعية والهوية الشخصية - من شأنهما فقط تحقيق حياة ناجحة.

هناك مفهوم أساسى ثالث على درجة من الأهمية لحماية المعلومات، وهو من حيث تاريخ الفكر الإنسانى أعرق زمنيًا عن المفهوم الفلسفى الاجتماعى للهوية، ورغم ذلك نجد أنه لا يتلاءم مع مفهوم نظرية الأشياء، ولا يتناسب مع المفهوم البيولوجى: مفهوم الشخصية - فهو بالنظر إلى تاريخ المفاهيم قريب الصلة بالمفهوم الاجتماعى ، أو بالأحرى: مفهوم الهوية القائم على نظرية الأدوار، وذلك لأن الدلالة اللاتينية للكلمة "persona" تعنى فى الأصل "قناع المسرح"، وتطورت فيما بعد إلى الدور الذى يلعبه شخص ما متخفيا وراء القناع؛ وفى الوقت اللاحق كانت كلمة شخصية "Person" تميز الإنسان كمفهوم مضاد لمفهوم الأشياء، وتصفه بأنه صاحب الفعل والفاعل له ويتوجب عليه مسئولية قانونية وأخلاقية. فالشخصية شخص ما، أما الشىء فهو شىء ما (قارن Spaemann 1996)، ويعنى بالشخصية ذلك الشخص الذى يحسب له فعله وتركه للفعل، وإذا اقتضى الأمر يوجه إليه اللوم أو تحسب له حسناته. وتحسب على الشخصية المسئولية (الذاتية)، ويعد تقرير المصير وحرية الإرادة شرطًا أساسيًا لها، كما أن ثمة استحقاقًا للدفاع عن الشخصية وحمايتها فى أعلى درجاتها ولا تعلوها درجة أخرى هو ما يعرف بكرامة الإنسان، سواء كانت نتيجة أو أنها شرطًا أساسيًا للمسئولية، كما أن أسمى مهمة للسلطات العامة هى حماية كرامة الإنسان.

على أنه من الممكن حين تتعرض الهوية لمخاطر تسببها عوامل أخرى مثل الكوارث الطبيعية أو الصدمات النفسية، ولا تتحمل تجاهها السلطات العامة ثمة مسئولية تكفل أمن الهوية. والأمر يختلف فى السلوك حال عملية الترقيم وثراء معلوماتها المتوفرة بدرجة تكاد تكون لا محدودة، وما يتصل بها من ربط ودمج وفقًا لكل رغبة على التقريب، فإننا نجد أن مجال الحماية الشخصية الملائمة معرضة للأخطار

على أبعد تقدير فى حالة مثل هذه المعلومات والبيانات المهمة للهوية وما تؤدى إليه من موقف مالي وصحى. ولكى نواجه هذا الخطر ونتجنب حدوثه من البداية، فتلك مهمة تقع على السلطات العامة التى ينبغى عليها أن تتظاهر بالتزامها فى تحديد الخطوط الأساسية لوجود حل يتوافق مع رؤى العولمة مثل حقوق الإنسان.

13. هل من تعايش سلمي فى ظل هيمنة ؟

إن وجود تفاوت وتباين فى النظام القانونى يُعد إجحافًا وإدانة بوجه خاص، والاعتراض على ذلك يمثل إحدى المهام والواجبات السامية للقانون. فعلى المستوى القومى تنتهك مثل هذه التفاوتات مفهوم العدالة المعنى بمواطن الدولة، وعلى المستوى العالمى نجد ذلك يتنافى مع مفهوم العدالة الخاص بالمواطن العالمى. وعلى سبيل المثال يعترض ذلك المواطن العالمى على وجود تفاوتات فى دستور المنظمات العالمية (الفصل 1)، كما يعرب عن اعتراضه على وجود تشدد وحدة لهذا التباين من جانب القوة العالمية الأوحد (الفصل 2)، وكذلك نرى نقضه لعدم إدراك الرأى العام العالمى لمفهوم الظلم وعدم العدالة بدرجة موحدة (الفصل 3).

13.1 هيمنة جماعية: مجلس الأمن

تلعب الأمم المتحدة فى شبكة المؤسسات الدولية الحالية دورًا بارزًا. ووفقًا لدستورها المعروف "بالميثاق" فإنها تقوم على خدمة نظام قانون وسلام عالمى. ونظرًا لأنها تعترف وتقر بجزء عظيم من المبادئ الأخلاقية من أجل تحقيق هذه الخدمة الكفيلة بها، فإنها تبدو على المستوى العالمى على أنها نموذج قدوة للجانب الأخلاقى الحقوقى، إلا أن القوانين الخاصة أو الاستثنائية للدول الأعضاء الدائمة بها تتعارض مع تلك الخدمة التى تؤديها، ولذلك فإن الأمم المتحدة تستند إلى ركيزتين تنافس كل منهما الأخرى: فالأخلاق القانونية ذات الصفة الكونية الخاصة بحقوق الإنسان وفك النزاع على أسس قانونية تصطدم بهيمنة جماعية غير كونية للأعضاء الدائمين بها.

إن الواقع العملى لتطبيق الدستور لا يشهد بتدخله على نحو صحيح، وبدلاً من أن يسير مجلس الأمن وراء مبدأ الحيادية فى معالجة القضايا، نجد مفهومه فى تطبيق مهمته المنوط بها فى إطار تشريعاته المنصوص عليها فى قانونه الأساسى ينحصر إدراكه لها وفقًا لمصالح قومية أو إقليمية كبرى. إن العالم بدوله لا يتواجد الآن مثلا "فى العصر الوسيط" حينما كان رجال الإقطاع به تفوق قوتهم السلطة المركزية بكثير. إن إقطاعى عالمنا الحالى - الأعضاء الدائمين - هم بالأحرى على غير استعداد البتة لأن يمارسوا سياسة المساواة، على الرغم من أن القاعدة تقول إن لديهم القوة بدرجة كافية لهذا الأمر، بل إنهم مع المطلب الخاص بحقوق الإنسان ذاته فى تباعد كبير عنه. فهناك على سبيل المثال اتفاقات دولية تتصدى للإتجار فى البنات وأعمال السخرة منذ الثلث الأول للقرن العشرين. ونحن اليوم لا نفتخر بالاتفاقات، بل بمن يقوم على تنفيذها، وأما الأمم المتحدة فهى بعيدة كل البعد عن الأداء الملائم لذلك الأمر.

ومن المتناقضات أن يكمن تفاوت آخر لعدم المثلية فى مساواة، أى فى حق المساواة الخاص بجميع الدول داخل الجمعية العمومية. ونظرًا لأن دولاً قزمية تحصل على نفس الوزن الذى تأخذه دول متوسطة ودول عظمى ذاتها، فإن كيانين مجتمعيين بما لديها من عدد سكان بالمليارات، وهما الهند والصين، قد وضعوا على نفس المقام ودرجة التساوى مع دولة جزيرة بالمحيط الهادى لا تملك سوى بضع آلاف من المواطنين، ولأن الحكم السياسى يستمد شرعيته أولاً وأخيرًا من الإنسان الفرد وليس الإنسان المنفرد، فمن الصعب تبرير أن مجموع الدول القزمية، وهى نصف فى المائة من سكان العالم، تمتلك أكثر من 25% من الأصوات.

وهناك عدم مساواة أخرى تأتى مع تميز الدول. فلا شك أن لهذه الدول حقًا خاصًا بها، على أقل تقدير فى ظل وجود ديمقراطيات، نظرًا لأنها - إذا نحينا ثمة نقاشات جدلية دقيقة مشروعة جانبًا - تمثل سواء مصالح المواطنين الفردية أو مصالح

مجتمع المواطنة فى مجموعه، إلا أن سمات الهوية المهمة كالدين واللغة والمهنة، وأيضاً الاهتمامات الاجتماعية والسياسية العديدة، هى التى تخلق الانتماءات التى تقع على خط أفقى تجاه وجود الدولة. ولا أدل على ذلك من وجود جماعات شعوبية مثل الأكراد أو سكان التبت لا يملكون كياناً مجتمعياً خاصاً بهم ولا يزال يتحتم عليهم الجهاد من أجل الاعتراف بهم كأقليات.

ووفقًا لمنهجية النقد المتوطد وبخاصة النفى المحدد فإننا نستنتج من هذا التشخيص بعض اقتراحات علاجية جوهرية تخرج تلقائيًا منه: أولى هذه الاقتراحات أنه ينبغى على الأمم المتحدة أن تعضد من قيمة السلطة التشريعية (غير المتطورة)، الجمعية العمومية، تجاه مجلس الأمن. ثانيًا يجب التوسع فى كفاءة وأهلية ساحة القضاء الدولى ورفع قدراته من مجرد مسئولية اختصاص اختيارية كما هى عليه حتى الآن، لتصبح مسئولية إجبارية، وفى نفس الوقت يتم إلغاء الحقوق الخاصة أو القوانين الاستثنائية المذكورة عن الدول الأعضاء الدائمة.

ولأن آخر مناط تستهدفه جميع القوانين هو مخاطبة الشخصية الفردية الطبيعية، فإن - وهذا ثالثًا - فإنه من الممكن إلغاء مبدأ - الصوت الواحد- لكل دولة، لصالح فرز الأصوات فى تدرج، وهو تصنيف يسير على نحو يشبه النموذج المعمول به فى غرف الولايات الألمانية أو نموذج مفوضية الاتحاد الأوربى، حيث يكون فيه للدول الصغرى فى كل الأحوال أصوات أقل والدول الكبرى أصوات أكثر، ولكن ليس لكليهما من علاقة تناسبية مع شعوبهم.

وحتى يمكن التغلب على امتياز الدول، فإن الأمر يحتاج - وهذا رابعًا- إلى غرفة ثانية، وهى غرفة مواطنين على مستوى العالم يمكن إنشاؤها بالتعاون مع اجتماع عالمى عام للإصلاح، أى غرفة دول - العالم، بمعنى برلمان عالمى. وفى الختام يوصى بمراحل بينية قارية أكثر: فنظراً لأن الأمم المتحدة لم تبلغ أهدافها المنشودة حتى الآن ولو على نحو تقتريبى منها، علاوة على أنها أغلقت أبواب الإصلاحات الأساسية

الخاصة بمجلس الأمن والمحاكم الدولية بكل عناد وإصرار، فإنه من المتوقع حدوث تقدمات من جانب المقياس الإقليمى الكبير لتكتلات مثل الاتحاد الأوربى (انظر بشأن إصلاح الأمم المتحدة Barnaby 1991 ، Childers / Urquhart 1994).

13.2 هيمنة فردية : الولايات المتحدة الأمريكية

ما إن هدأت النفوس من وضع نهاية للصراع بين الشرق والغرب، حتى لاح فى الأفق شبح آخر على الفور آخذ فى التعملق: لقد تمددت سماء الهيمنة الجماعية من جانب الخمسة الكبار، ثم انحصرت قوتها نسبيًا فى الوقت ذاته عن طريق الهيمنة الفردية لقوة وحيدة لا مثيل لها، وهى قوة يطلق عليها أحيانًا قوة عالمية وتذكرنا بروما التى لا تطاول الولايات المتحدة قامة قوتها فى عصر الإمبراطور أغسطس على وجه المقارنة. فكما سيطرت روما قديمًا على غرب أوربا ومنطقة البحر المتوسط ، فإن عالمنا الذى نعيش فيه اليوم لا تدار نظم حكمه على وجه التشابه لذلك من واشنطن. فسفراء الولايات المتحدة فى جميع الدول ليسوا على نفس الثقل الذى كان عليه ولاة روما، كما أن الولايات المتحدة ذاتها لا يمكنها وحدها حل مشكلات ومهام بسيطة نسبيًا مثل النظام السياسى الجديد فى العراق أو إقرار السلام فى الشرق الأدنى أو إيقاف مخططات الأسلحة النووية فى دول مثل الهند وإسرائيل وباكستان، وكذلك فى كوريا الشمالية.

إن الولايات المتحدة لا تمارس سيادة سلطة حاكمة عالمية، ولكنها تفرض هيمنة وسيطرة على العالم. وهنا لا يصح أن ترتفع أصوات إدعائية بالشكوى من ثقل الولايات المتحدة، ولا ينبغى أن نسجل رثاء – كما يحدث فى بعض الأماكن – على وجود القوة الخارقة المفرطة (على سبيل المثال راجع Todd 2003 بين ما ورد فى الكتابات الفرنسية، وانظر Barber 2003، وكذلك Mann 2003 من جانب الأقلام الأمريكية، وراجع أيضًا ضمن ما ورد من تحليلات عقلانية ومتزنة فى هذا الشأن فى

الكتابات الألمانية ما كتبه (Junker 2003)، أيضًا هناك خلاف على أن لدى الولايات المتحدة ثمة قوة محددة لنظام ، حين ننظر للأمر من المنظور العالمى على وجه الخصوص، يعمل على خفض الشعور بالأمن العام أو الجماعى عقب نهاية الصراع بين الشرق والغرب. إلا أن علم الأخلاق السياسى يشير إلى بعدين أو عنصرين غرباء على الاتحاد الأوربى على سبيل المثال. مما لا شك فيه أنه من آن لآخر تحاول الدول الكبرى بأوربا أن تفعل سياستها، ولكنها فى المجموع - بدءًا من البرلمان الأوربى والمفوضية الأوربية وحتى من يعتلون المراكز القيادية - ليس لها سوى وزن أقل مما ينبغى تناسبيًا، ولاسيما أن ما طرأ على إطار النظام الحقوقى الخاص بأوربا من تغير لم يكن فى ظل تجاهل المبادئ القانونية الأساسية بها ولصالح الكبار.

ولكن هذا التغير بعينه يحدث على مستوى عالمى. فبدلاً من أن تلعب الولايات المتحدة دورًا قياديًا رائدًا فى أن ترتب أوراقها على نحو صحيح فى كومنولث الديمقراطيات، راحت تلتمس الطريق فى إزاحة المبادئ الحقوقية المعمول بها حتى هذه اللحظة جانبًا ، وإن لم تطبق دائمًا فى الواقع العملى، وسعت سعيها فى تفعيل نظام قانونى عالمى خاص بمظلة رحمة أمريكا ورضاها فقط Pax Americana، مستغلة فى ذلك ضعف الأمم المتحدة واختفاء ثقلها.

ولا شك أن هناك من يفسر الرغبة نحو فرض هيمنة سياسية عالمية بأنها تتفق والعقل، لأن فى ذلك - تحديدًا - رد استراتيجيًا على تلك المشكلة البنيوية أو الهيكلية فى ظل تنافس قوى بين دول وأخرى، أى ذلك المأزق الأمنى الذى ينطبق عليه وصف هوبز لحالة الطبيعة بأنها الأب الروحى أو كفيل المعمد (تنين لوياثان: Leviathan، الفصل 13): ولأن الضعيف يقدم نفسه فى ظل أوضاع التنافس فريسة للقوى، لذلك يجد حتى من هو ذاته مسالم أو راغب فى السلام نفسه مضطرًا لأن يطمح فى مزيد من القوة والسلطان، ولأنه فى ظل عجز الشرعية وعدم وجود نظام عام للقانون لا يستشعر الأمن والأمان فى مسالمة الآخرين، إذن من العقل أن يحرص على بعد الشك

وعدم الثقة ويسير وراء المبدأ القائل : " si vis pacem, para bellum"، وهذا يعنى: أن الرغبة فى السلام تحتم عليه أن يتسلح تحسبًا لوقوع حرب، بل يتفوق فى العدة والعداد، لكى لايحرص الخصم فى ظل وضعه الذى صار عليه كفريسة للقوى على "اغتنام العداوة". إن كانط نفسه، وهو صاحب نظرية السلام الأعظم، يشجع كل دولة فى مطلبها أن تتأهب من خلال ذلك "لحالة السلام الدائم تسود العالم بأسره فى كل ركن من أركانه بقدر المستطاع " (من أجل سلام خالد، الفقرة الإضافية رقم 1).

والواقع أنه بعد انتهاء الحرب الباردة عانت أزمة الأمن الأمرين، حيث امتد مجال تطبيقها إلى أوسع الحدود حتى بلغ الأمر إلى أن المصالح "الطبيعية" سقطت أمام الهيمنة العسكرية. ومن هنا تحول الدفاع عن النفس العقلانى إلى مصلحة ذاتية محضة ومجردة إلى أبعد الحدود. ولا شك أن هناك أماكن تمكنت القوة المهيمنة بها أن تخدم أطرًا شرطية محددة لعقلانية القانون، وذلك بأن تولت فيها دور "أحد حيتان لوياثان - لبعض الوقت"، واعتنت بفضل تفوق القوة بأمراستتباب أمن القانون، إلا أن سيادة التفوق والسطوة أطلقت فيها أيضًا يد البحث عن الأغراض الشخصية، وهذا الأمر يمكن أن يفسر لنا ظهور الشعور بالمذلة والخضوع الشخصية، وهذا الأمر يمكن أن يفسر لنا ظهور الشعور بالمذلة والخضوع، وربما يقف وراء انتشار مشاعر الكراهية. ولو افترضنا أن السطوة والتفوق فى القوة لم تنقلب إلى أى لون من ألوان الاستبداد والتعسف، فإن ما يهدد جوهر القانون هو وجود التحزب الذى يتعارض معه. ويضاف لذلك أن هناك غيابًا للشرط الأساسى لنظام القانون: الموافقة الحرة المتبادلة بين طرفين - أى الاتفاق.

ومن يعقد فى الآونة الأخيرة مقارنة تشبيهية بين الولايات المتحدة وروما، لا يحق له تجاهل جانبين آخرين. من ناحية، وهو الجانب الإيجابى، لم تخط الولايات المتحدة فى تصرفها - رغم شعورها المتزايد بالغرور والخيلاء - خطوات تشبه من قريب أو بعيد مسلك روما اللامكترث تجاه قرطاجة. على الجانب الآخر، وهو الجانب السلبى

نعرف أن نموذج روما بشأن قانون شعوب خاص - أى قانون دولى - قد نبع من وعى بالقانون مشترك بين جميع الشعوب (انظر الفصل 11.3). وصحيح أن الولايات المتحدة قد سارت وقتًا طويلاً أيضًا وراء هذا الموقف المتسم بالكونية بناءً على ما لديها من أعراف وتراث قانونى مستنير، ولكن تغير الوضع منذ فترة زمنية ونراها تمارس مع استمرارية تطور القانون الدولى ضغطًا مهيمنًا ، وباتت تفرض قوتها فى السطوة (قارن 2003 Malone / Khong، وخاصة الجزء الأول فيه، وانظر أيضًا Hippler 2003) ، وهو ضغط وهيمنة لم نعرفها فى تاريخ روما. إن الحقبة الكونية للقانون الدولى تتعرض لخطر أن يفسد أخلاقيًا وتنحط لتتحول إلى حقبة قانون دولى تهيمن عليها الولايات المتحدة وتقوم على تنفيذها بشكل خاص بها.

فى ظل هذا التطور تمارس الولايات المتحدة ازدواجية أخلاقية على أرض الواقع. فبينما نجدها تطبق فى سلوكها على مستوى السياسة الداخلية مبدأ دولة القانون الليبرالية الديمقراطية إلى أبعد الحدود، نراها على مستوى السياسة الخارجية تفضل القوة وتعطيها الأولوية على القانون. وبسبب غياب نظام قانونى عالمى كفء، فمن المحتمل أن ينادى كل منا بالمصلحة الذاتية المستنيرة: ولأن ما يميز أى تنافس أنه لا يتسم فقط بالجماعية، بل أيضًا بأنه فردى توزيعى، نجد أنه لم يكن من قبيل الصدفة أن أفول روما قد بدأ بمحاربتها القوة المضادة الوحيدة لها قرطاجة. من هنا ينبغى على الولايات المتحدة أن تعرب عن سعادتها عند ظهور قوة مضادة لها (فى صيغة الإفراد أو الجمع)؛ إلا أن مثل هذه النداءات تحرص على ألا تظل غير مثمرة ، حتى بات الأمل معقودًا على بزوغ ونشوب (عفوى تلقائى) لقوى مضادة، بل إن علماء السياسة بأمريكا الشمالية أنفسهم (على سبيل المثال 29 ، Kupchan 2002) يتوقعون فى هذه الأثناء حدوث تطور تدريجى لنشوب قوى مضادة للولايات المتحدة - بدأت أولاً بأوربا، ويليها قريبًا روسيا واليابان والصين (ولماذا نستبعد الهند أيضًا؟)، لكى يدافع كل منهم بعد ذلك عن مكان له ومجال تأثيرى ووضع قانونى فى ظل عالم يسوده التنافس (راجع Ch. Johnson 2004 بشأن نقده لسياسة الهيمنة التى تمارسها الولايات المتحدة).

وحين لا تمانع القوى المضادة المتعددة فى وجود نظام ديمقراطى ليبرالى، يمكنها أن تقتدى بالنموذج القدوة الذى ينتهجه الاتحاد الأوربى وتسير على دربه فى أن تدخل نظام الرقابة الذاتية على القوى (المفرطة)، فى الوقت ذاته ترتفع القوى الأقل حتى هذه اللحظة بوزنها من خلال بذل مزيد من الجهود على المستويين الاقتصادى والثقافى. (بل إنه فى حالة دولة صغرى مثل سويسرا، وأيضًا ليشتنشتاين فى حجمها الأقل من سويسرا، فإن بإمكانها أن تدعى لنفسها الوعى بذاتها وتدفع بقدرها بدلاً من أن يمارس الضغط عليها أو قمعها). أيضًا من بين الشروط اللازمة من أجل مجتمع دولى قائم على احترام متبادل (قارن Rawls 1999) أن تكون هناك حدود لتفاوت وتباين كفاءات القوى.

وخير مثال يشهد على وجود الازدواجية الأخلاقية ويقيم الدليل على الضغط الذى تفرضه الهيمنة على استمرار مسيرة القانون الدولى، يتضح لنا فى مقاطعة محكمة العقوبات الدولية. فبينما وقعت جميع دول العالم تقريبًا على اتفاقية التأسيس، نجد أن إسرائيل واليابان، وبخاصة الولايات المتحدة، قد بذلت كل منها ما بوسعها من وسائل من أجل الحيلولة دون ميلاد هذه الاتفاقية. ومن المعروف أن محكمة العقوبات الدولية هذه تختص من حيث المسئولية بإصدار أحكامها إزاء وقوع جرائم كبرى فقط ، وأنها تتصدى بأحكامها للأعمال " الإجرامية الضخمة"، ومن بينها أيضًا الوقوف ضد ثمة جوهر محل تنفيذ على مستوى العالم لتلك الجرائم التى تعد بمثابة جنح خطيرة، أيضًا وفقًا لمفهوم قانون العقوبات المعمول به فى أمريكا: بدءًا من الإبادة الجماعية (القتل الجماعى للشعوب)، مرورًا بجرائم فى حق الإنسانية (مثل القتل التعسفى والتعذيب والاستعباد والممارسات الشبيهة بالاستعباد)، وحتى جرائم الحرب بما فى ذلك جرائم الحرب الأهلية، لاسيما الإعدام الجماعى للخصوم السياسيين والتطهير العرقى وجرائم الاغتصاب كوسيلة "لخوض حرب"، وربما يدرج فى هذا الإطار أيضًا ثمة جرائم منظمة عابرة للحدود بين الدول مثل الإتجار فى البشر والمخدرات وتجارة السلاح.

كما أنه حتى فى ظل هذه القائمة الصارمة ووثيقة الصلة بجرائم وجنح فإن محكمة الجنايات الدولية لا تتولى مهمتها الاختصاصية بشكل مباشر إلا حين ترى أن المحاكم الجنائية التابعة للدولة المعنية غير قادرة أو غير راغبة فى اتخاذ ومباشرة الإجراءات القضائية الملائمة تجاه هذه الجرائم (انظر König 2003) فى دراسته التاريخية والنسقية الشاملة فى هذا الشأن). ورغم تلك الشروط التقييدية تأبى الولايات المتحدة الاعتراف بمحكمة الجنايات الدولية، بل بدلاً من إقرارها أصدرت أوامرها لمجلس الأمن أن يوفر ضمانات الحصانة للجنود الأمريكان - أمام سلطة القضاء الجديد. والدافع الظاهرى المباشر لها فى ذلك، وهو الوجود العسكرى فى البوسنة، بدا للجميع أنه بمثابة حجة تستند إليها، وذلك لأن سلطة القضاء الجنائى الدولى هنا هى المسئولة منذ مدة غير قصيرة عن الجنود الأمريكيين (قارن König 2003) الصفحات 80 و 144 - 127، وقارن أيضًا بشأن القانون الجنائى الدولى Werle 2003).

كما أن بحق المطالبة فى وجود وضع استثنائى أساسى فإن الولايات المتحدة لم تنتهك فقط مبدأ العدالة فى التعامل بالمثل، بل تناقضت أيضًا مع ذاتها. فقد شاركت فى قضايا سابقة لخدمة المستقبل فيما يماثلها وذلك فى محاكمات نورنبرج العسكرية والقضايا الاثنى عشر التالية والقضية المماثلة فى طوكيو، كما أعلن المدعى الأمريكى روبرت جاكسون فى عريضة الدعوى الخاصة بمحاكمات نورنبرج قوله: "إننا سنحاكم غداً أمام التاريخ بنفس المعيار الذى نقيس عليه اليوم توجيه اتهاماتنا للمتهمين" (خطاب الاتهام الأول بتاريخ 21 نوفمبر 6:1945 ، Müller 1995)، كما اختتم المدعى الرئيسى فى قضايا نورنبرج اللاحقة وهو تيلفورد تيلور (Telford Taylor) (741 ، 1994) كتابه المرجعى بشأن محاكمات نورنبرج بالملحوظة التالية: "ولا يسرى قانون الحرب فقط على من ادعى عليهم من مجرمى دول مذكورة فى هذه المحاكمات. فليس هناك من أسباب أخلاقية أو حقوقية تمنح ثمة دول منتصرة حق الحصانة تجاه ثمة مساءلة وتمحيص قانونى. إن قانون الحرب ليس بمثابة عبور فى اتجاه واحد". وأيضًا كانت الولايات المتحدة هى التى دفعت على أساس معيارى بالحوادث الكبرى المماثلة

التى وقعت بعد ذلك إلى ساحات القضاء، بصدد قضايا يوغسلافيا السابقة ورواندا. علاوة على ذلك هناك أحد التحفظات الأمريكية غير مقبول ولا يتفق مع العقل، فالرد العسكرى على ثمة انتهاكات بشعة لحقوق الإنسان لا تعد بمثابة جريمة أو جنحة فى مفهوم محكمة الجنايات الدولية الحديثة، وما يخضع للعقوبة هو فقط أى رد فعل "غير منطقى وغير ملائم" بشكل واضح، وبالتالى فإن تملص الولايات المتحدة من ذلك المعيار الصارم يعنى أننا بصدد قانون خاص واضح للعيان: فالدولة التى عرفت من قبل فى حرب فيتنام كيف تتعامل مع جرائم مزعومة لجنودها - وأقول بحذر واكتراث - بسخاء شديد (قارن Young 1991، الفصل 14، وكذلك Solis 1997) تطالب الآن بحصانة لا تمنح "بطبيعة الحال" لأى دولة أخرى، وذلك تعضيداً لالتزاماتها العسكرية على الساحة الدولية. مثل هذا التباين وعدم المساواة يضع إضافة لذلك حق تبرير القوات العسكرية الدولية محل شك، وذلك لأن أى عملية عسكرية مشروعة تتصدى لظلم جسيم لحقوق إنسانية، أى التدخل الإنسانى (انظر الفصل 14) غير مسموح القيام به وتنفيذه بمثل هذا الأسلوب غير الشرعى المفرط إلى أبعد الحدود، ورغم ذلك يظل بلا توابع أو ملاحقة من جانب القانون الجنائى.

هناك مثال آخر لامتياز قامت هى بوضعه ونكتفى هنا بالإشارة إليه فقط: نستدل من القانون مفهومه لمصطلح مكان الدعوى القضائية، وهى تعنى باللاتينية "forum"، لأنها تعنى اختصاصية محلية بشأن قضية ما، كما أن هناك نظماً قانونية تتحدث أيضاً بشأن قضية ما، كما أن هناك نظم قانونية تتحدث أيضاً عن القاضى المخول له الصلاحيات القانونية. والمعنى المقصود من ذلك ليس ببعيد عنا، فوفقًا للمبدأ القانونى الذى لا خلاف عليه على الجانب الأخلاقى الحقوقى والخاص بتحريم التعسف، لا يجوز لأحد الأطراف أن ينتقى محكمة من المحتمل أن تكون أكثر تلاؤماً مع قضيته، فدائرة اختصاص القضايا المدنية هى من حيث الأساس المحكمة التابع لها المدعى عليه بالحق المدنى بداخل البلاد (على سبيل المثال بالنسبة لألمانيا: قانون المرافعات المدنية المواد 12 وما بعدها، وبالنسبة لفرنسا: مجموعة قوانين الإجراءات المدنية Code de procédure civile، المادة 42)، أما القضايا الجنائية فهى عكس ذلك، فالمحكمة المختصة هى التى

يرتكب الفعل الإجرامى فى دائرتها (قانون الإجراءات الجنائية المواد ٧ وما بعدها بألمانيا، والمادتين 43، 382 بقانون الإجراءات الجنائية بفرنسا). ورغم كل ذلك إلا أن البنوك والشركات الأوربية، بل والدول ذاتها يتم تقديمها للمحاكمة أمام محاكم أمريكية. وبفرض أن هذا الإجراء مشروع وفقًا للقانون الأمريكى، فهذا يعنى أن هناك إضافة لحساب منح امتياز ذاتى يمحو صفة القاضى القانونية المعمول بها فى نظم قانونية أخرى، وعاقبة ذلك أن يوضع كل من هو مرتقب بالادعاء عليه تحت ضغط مسبق أو يتعرض فى حقيقة الأمر إلى الابتزاز، لأنه يتهدده إجراءات تمهيدية مكلفة للغاية، فضلاً عن جملة من القضايا لعدد مفتوح من أصحاب الشأن المحتملين. أما الخلفيات التى تستخدم بغرض المصلحة المتوافقة مع ذلك فهى معروفة: إن قانون الاعتقال المعمول به فى الولايات المتحدة أشد صرامة مقارنة بمثيله فى أوربا، وحجم مبالغ التعويضات تفوق أوربا بمراحل، وتحصل مكاتب المحاماة على مكافآت باهظة، كما أن سلطة بعض مكاتب المحاماة تبلغ عظمتها لدرجة أن أى دولة لا تدخل معهم فى مشاكل. ومن الممكن لأى فرد أن يجد لمثل هذه القضايا بعض الأدلة والحجج المتواضعة من زاوية العدالة، منها على سبيل المثال أن يكون للمدعى عليه فرع لمؤسسته بالولايات المتحدة، أو أن هناك من بين الضحايا أمريكان مثل حادث القطار الهوائى المعلق بكابرون. هذا كله مفهوم، ولكن أن تجبر شركات أو مؤسسات أوربية بسبب جنح مزعومة مرتكبة فى جنوب أفريقيا على المثول أمام محاكم أمريكية، فذلك شىء غريب عجيب. وفى كل الأحوال هناك آراء أفضل تؤيد وجود طرف ثالث محايد، أى محكمة دولية، وهناك آراء أفضل من كل ذلك وهى تنادى بإقرار مبدأ التقاضى المذكور.

وفى مثل هذه الأوضاع إن لم يتم إخضاع أو مداهنة القانون للغرض منه، فإنه يتعرض لعملية تمدد فى تفسيره إلى أبعد مدى وبقوة. أولاً هناك انتهاك لمبدأ العدالة المذكور سابقًا فى الإجراءات، وعنده علينا أن نضع فى حسباننا ثلاث نقاط من اللاعدالة: (أ) بشأن مكان التقاضى هناك قرار يصدر من أحد الأطراف وليس من طرف ثالث محايد. (ب) المبالغ التعويضية والخسائر والأضرار المادية (يفوق) مداها ما

هو متوقع من حكم صادر عن القاضى المختص بهذه الأمور قانونًا. (جـ) يتحتم على الطرف الآخر الدفاع بلغة محتمل أن تكون أجنبية عليه وعلى الأخص يقع على كاهل الدفاع نظام قانونى غريب عليه، وهذا ينتج عنه سلبيات ويستوجب معه تكاليف إضافية نظرًا للمساعدات القانونية الضرورية للقضية.

ولنا أن نتخيل أنه وفقًا لمبدأ المساواة فى القانون هناك نظم قانونية أخرى تأخذ نفس الامتياز والحق وبذلك يمكن أن نصل - **ثانيًا** - إلى قضايا متنافسة على سبيل المثال النظام الأول يدار فى اليابان، والثانى فى أوروبا والثالث فى أمريكا. وهذا التزاحم يعجل بالسؤال البينى أو الوسيط بين كل ذلك وهو، وفقًا لأى مبدأ - تالٍ "حقوقى" (وليس بإملاء سلطة) ينبغى صدور الحكم.

ونظرًا لأن التعويضات عن الأضرار والخسائر المادية المتوقعة يرتفع معها أيضًا مكافآت المحاماة، فإن مكاتب المحاماة، - **ثالثًا**- القومية لديها مصلحة فى أن "تصحح" المبالغ إلى أعلى - وليكن عن طريق المحاكم، أو ليكن من خلال السلطة التشريعية. ومن هنا يمكن أن ينشأ سباق تنافسى لمكاتب المحاماة أو لنظم قانونية حول المبالغ الأكثر ارتفاعًا، لأن الأفضل لكل جانب أن تكون القضايا فى بلده مع المبالغ الأكثر ارتفاعًا.

رابعًا لن يكون هناك تعامل لجميع الأشياء على قدم المساواة، وكذلك كل فرد سيتصرف على وجه الخصوص مقابل من هو فى وضع مادى أفضل وليس تجاه من هو سيحمل بأعباء الديون. ومن المذهل ومثير للتعجب أن القضايا لا توجه على عناوين من دول يحق التشكك فى صفتها القانونية، بل غالبًا ما تكون على عناوين من دول قانونية صريحة وبينة فضلاً عن أنها تعد صديقة، كما أنها على الأخص تنتمى إلى نفس جمعية القيم الحقوقية الأوربية الأمريكية. وفى المقابل لم نقرأ كثيرًا عن قضايا تفويضات ضد اليابان بسبب تعاملها لعمال السخرة وأسرى الحرب (Miller 2000).

كما أن الولايات المتحدة - **خامسًا** - بفضل ما تمتلكه من قوة سياسية واقتصادية، إلى جانب سلطة أجهزتها الإعلامية، ليس لديها مشاعر خوف أو فزع من

اتخاذ ثمة إجراءات مثلية تأديبية ضدها. وهذا لا يعنى أنه من المستحيل إصدار قرارات "إدانة" ضد بنوك أو شركات أمريكية أمام محاكم أوربية، ولكن نادرًا ما يحدث ذلك. والمحاكم الأوربية على أية حال لا تتصرف قضائيًا من منطلق سياسى، أى بمفاهيم إجراءات انتقامية، ولكنها تلتزم بالجانب القانونى الحقوقى فقط فى مسلكها القضائى. وهى تقر بمبدأ الاختصاص المكانى ولا تدخل مطلقًا فى قضايا مماثلة. وكثيرًا - **سادسًا** - ما تغاضت الأنظار عن فترات التقادم المألوفة فى أماكن أخرى. **وسابعًا** هناك غياب لدرجة استئناف محايدة بالقضاء الأمريكى، وعلى ذلك لا توجد سواء الإمكانية التى يمكن تصورها أو حتى الاحتمال الواقعى فى حق الاعتراض على حكم صادر بالولايات المتحدة أمام محكمة دولية.

ورغم أن التفاوت والتباين واللامساواة على درجة جسيمة من الخطورة، إلا أننا نرى الشكوى من هذا الأمر التى يعرب عنها رجال قضاء رفيعو المستوى، وأيضًا من آن لآخر تصدر عن ساسة، قد انحصرت فى أحاديث على المستوى الشخصى ولم تواتهم الشجاعة فى التعبير عن ذلك فى حوار أو ندوة معلنة على الرأى العام أو فى الأجهزة القضائية المتخصصة، وهنا لنا أن نسجل غياب فضيلة مواطن الدولة - العالمى غيابًا مطلقًا، وهى الشجاعة المدنية المقترنة بوعى حقوقى والوعى بالعدالة. ولا يحدث فى أحسن الأحوال سوى أن يكتفى بعض منا بتسجيل بعض الأشياء محل الارتياب. (قارن Posch 2001) على أن فقط عقب حوارات متسعة لا يملك أى فرد سوى عقد الأمل على ترتيب عادل ونافذ فى نفس الوقت لكل الأطراف المعنية، فقد تحتم على كل منا أن يضع فى حسبانه وجود وضع غير عادل سيستمر فترة طويلة.

وعلى مدى استمرارية هذا الوضع يمكن تصور تدبير انتقالى يفرضه الوعى بالقانون والعدالة: نظرًا لاستقلالية القضاء فإن محاكم الولايات المتحدة تخضع لذلك التحفظ ("التحفظ الذاتى القضائى")، الذى تحرص عليه أعلى درجة قضائية بالولايات المتحدة - وهى المحكمة العليا Supreme Court - منذ زمن بعيد فى مواجهة مجال

كفاءة السلطة التشريعية فينبغى على المحاكم الأمريكية فى ظل القضايا سابقة الذكر أن تطبق على أقل تقدير تحفظًا حيثما يتوفر المعياران الصارمان التاليان: أن يكون هناك قاضٍ يلزمه القانون، وأن تتواجد القضية فى دولة قانون ذات قضاء مستقل. وهنا نشير إلى أنه على أقل تقدير يفضل القانون المدنى المطبق بأمريكا الشمالية حيث تستند إلى مبدأ دفاعى تلجأ إليه بشأن "مناقشة قضايا طارئة فى منتدى عام" (قارن قضية Piper Aircraft co. V. Reyno لعام 1981)، حتى وإن كانت قد لجأت إلى تطبيقه فى ذلك الوقت انطلاقا من مصلحة قومية ذاتية وهى حماية أحد رجال صناعة الطائرات الأمريكية.

علاوة على ذلك من الممكن لنا أن نفسر "مرسوم الحصانات السيادية الأجنبية:

" Foreign Sovereign Immunities Act" الصادر عام 1976 تفسيرًا شاملاً وموسعًا. وفقًا لهذا القانون لا يحق رفع قضايا على حكومات أجنبية من حيث المبدأ والأساس أمام محاكم أمريكية (راجع U.S Code Congress / Ad News 1976) فقد أعلن القضاء الأعلى عام 2003 الطلب الذى وجهه المشرِّع بولاية كاليفورنيا إلى شركات تأمين أوربية بشأن إصدار معلومات عن ضحايا هولوكوست بأنه بمثابة تدخل غير مشروع لولاية كاليفورنيا فى السياسة الخارجية الأمريكية. وكذلك من الممكن أيضًا فى حالات أخرى أن ننظر إلى إلغاء القاضى المختص قانونًا على أنه بمثابة تدخل غير مسموح به فى السياسة الخارجية، ولكن بشرط أن السياسة الخارجية للولايات المتحدة تجعل الاحترام أمام العدالة الخاصة بدولة قانون أخرى ذات نظام ديمقراطى مبدأ من مبادئها.

كما أن الولايات المتحدة الأمريكية تعلق أهميتها الكبرى فى أماكن أخرى على مصالحها الخاصة؛ فالكونجرس الأمريكى على سبيل المثال يسعى سعيه فى تنفيذ تصوراته الخاصة بسياسته الخارجية على كاهل أطراف شريكة أجنبية وما يستتبع ذلك أيضًا من تنفيذ على أكتاف دول أخرى ومثال ذلك أنه يحق لمؤسسات وشركات

أجنبية لها علاقات تجارية مع دول أمريكية محظورة وخارجة عن القانون مثل كوبا أن ترفع قضايا فى ساحات القضاء الأمريكى، وفى المجال الاقتصادى تتضح لنا المصلحة الخاصة بها بشكل ساخر من آن لآخر حتى أنها تستدعى من الذاكرة ومن خوضها حربًا اقتصادية خفية، ولنا أن نرجع إلى الصحافة ونعرف أن هناك شركات ألمانية قد أجبرت إلى الانسحاب من صفقة إيران لكى تتولى نفسها أمر هذه الصفقة وإن تنكرت فى ثوب أماكن أخرى بينية مثل كندا أو دبى.

وحين نجمع خيوط كل هذه التطورات المختلفة، فلا يحق لنا أن نستسلم لأى أوهام: فسواء كان الأمر متعلقًا بظلم ولا عدالة واضحة للعيان وضوحًا تامًا أو يمكن الاستدلال عليه قانونًا – فالموضوع يدور فى فلك سلطة اقتصادية وثقافية وسياسية.

13.3 هيمنة رأى عام عالـمـى

يستند أى نظام حقوقى يؤدى مهامه الوظيفية بفاعلية إلى شعبية وعمومية سياسية يعول عليها. والصعوبات التى تطفو على سطح المستوى الإقليمى الكبير، كأن تظهر على المستوى الأوربى، تزداد حدتها على المستوى العالمى. ومما لاشك فيه هناك مبادرات دمثة، وهى تحديداً تلك التقارير الإعلامية التى تعنى بنقل أخبار ثمة انتهاكات للحقوق، وكما عبر عنها كانط بقوله: "حينما تتواجد فى أى بقعة على سطح الكرة الأرضية"، ورغم ذلك "تمس مشاعر الجميع" **(كانط: من أجل سلام خالد، المقالة الختامية الحاسمة الثالثة)**، إلا أن هناك خطراً يتمثل فى وجود استقبال متحيز ومغرض، إلى جانب خطر آخر يكمن فى العمل على إعاقة ثمة رأى عام عالمى منصف عن طريق إصدار أحكام مسبقة جماعية، أو تحيزات مغرضة جماعية، وكذلك من خلال غطرسة قومية، أو حتى الحيلولة دون وصول نداءات بشأن انتهاك للحقوق وللسلام.

وتبدأ سلسلة العراقيل والحواجز عند دائرة الشروط الحقوقية الأساسية التى لا تتوفر ولا يتمتع بها كل مكان على الأرض، هى حرية الصحافة جنبًا إلى جنب مع تحريم فرض الرقابة، ثم حرية التخاطب والخطاب وحرية التجمع والاجتماع. وإذا ما

تجاوزنا هذه الحريات السلبية فإن ثمة رأيًا عامًا عالميًا فعالاً يحتاج أيضًا إلى حرية (صحافة) إيجابية، وهى تساعد على خلق تشكيلة متنوعة من مؤسسات تنافسية، كوسائل إعلام الطبع والصورة، وأكاديميات سياسية ومبادرات لمواطنين. ويضاف لذلك ضرورة وجود مستوى تعليمى بدرجة كافية، والحد الأدنى له هو الإلمام المعرفى بالقراءة والكتابة لدى المواطنين.

ولا شك أن عملية المعرفة بالقراءة والكتابة بالنسبة لثقافات وحضارات لا وجود لأبجدية بها هى فى حد ذاتها لا تمثل أمرًا أخلاقيًا حقوقيًا، ولكنها فى المجتمع العالمى الحالى الذى تلعب فيه وسائل الإعلام دورًا مهمًا وبارزًا، لا غنى عنها. ولن تبلغ ثمة حضارة أو ثقافة لا تملك نظامًا أبجديًا حتى الآن صوتًا متساويًا فى الحقوق على نحو تقريبى فى إطار المنظومة المتناغمة للرأى العام السياسى العالمى حتى بعد فك شفرة القراءة والكتابة والوقوف على أولياتها؛ فالحضارات والثقافات المدونة تحتفظ بأهمية بالغة ووزن زائد عتيد استنادًا إلى تراثها المدون وممارستها. ويضاف لذلك اليوم هيمنة لإحدى اللغات وحدها تتفرد وتتدعم عن طريق رغبة "الناطقين بلغتهم الأم" فى اكتساب لغة ثانية أجنبية اكتسابًا إيجابيًا، وتعلم لغة أجنبية ثانية تعلمًا سلبيًا. ونظرًا لأن أى لغة حية ليست وسيلة نقل حيادية الاهتمامات والمصالح، لذلك تحظى وسائل إعلام اللغة المهيمنة بصدى ورنين بدرجة أعظم إلى حد بعيد. وسواء رحبنا بذلك أو أسفنا عليه: فإن الصور والرموز والأساطير، وكذلك وهو الأهم المصالح الاقتصادية للحيز الثقافى والحضارى وثيق الصلة بالموضوع من المؤكد أن لها امتيازًا خاصًا بها.

والأرجح أن القرن العشرين قد كلف البشرية حياتها بدرجة تفوق القرون السابقة، كما أن ما عايشته فيه من أهوال وأعمال وحشية وطرد وترحيل ونزح لجماعات بشرية من مواطنها تزيد بكثير عن العهود السابقة؛ إلا أن هذا الأمر يكاد لا يتوافق فى صحته منطقيًا بالنظر إلى النسبية السكانية، وذلك لأن باستيطان شمال وجنوب أمريكا واستعمار وسلب أراضيهما لم يحدث اكتفاء بالقضاء على السكان الأصليين بهما

وممارسة كل ألوان القمع التى يضرب بها الأمثال، أى هلاك نسبة عشرة بالمائة فقط من السكان الأصليين، وكذلك الأمر عقب انتهاء حرب الثلاثين عاماً التى أفرغت ألمانيا من ثلث سكانها على التقريب؛ وأيضًا لم تبلغ الأعمال الوحشية فى العهود السابقة المقام الثانى لما جاء بعد ذلك من أهوال، حين نتأمل هذا الأمر عند قراءة لرواية " زيمبليسيموس المغامر" (1669) لمؤلفها جريميلسهاوزن وموضوعها أهوال حرب الثلاثين عامًا. ويكفينا أن نتذكر فقط ما حدث فى أمريكا الجنوبية من شر مستطر حين نشر المستعمرون للبرازيل الملابس الملوثة والناقلة للطاعون بطول الطرق والمسالك التى يمر بها الهنود الحمر، فقط من أجل القضاء على البقية الباقية منهم على قيد الحياة وهم ليسوا بكثير.

ونحن لا نقول بذلك أن من سبقوا فى ارتكاب الأعمال الوحشية قد أخفوا الحمل عن كاهل أعباء القرن العشرين، ولكن ما اقترف فيه من وحشية فى نهاية المشوار كان بمثابة واجب إلزامى معقد فى موضوعه ومحمل بأعباء وشحنات عالية على المستوى الوجدانى والعاطفى قد ألقى عليه لتوخى عدالة لها تاريخ مرضى. والواقع أنه ساد عكس هذا الواجب الذى وقع على كاهله من العصور السابقة، فقد لاقت أعمال الاضطهاد بما انطوت عليه من أسلوب رفيع المستوى، والمذابح المنظمة ضد جماعات محددة، وحتى أعمال إبادة لشعوب ذاتها، كل هذه الألوان لاقت صفوفًا متعددة من الاهتمام ولفت الأنظار. ولا أقل من أن نذكر على سبيل المثال "مثلاً واحداً" وهو الاضطهاد الدموى الذي لحق بأهل إرمينيا على يد الأتراك (96/1895 & 15/1914؛ قارن أيضًا Gust 1993).

وهناك أمثلة أخرى نتذكرها من نوعية الظلم الذى وقع على يد اليابانيين تجاه العمال الكوريين الذين عملوا فى السخرة بعينها، أو نتذكر أهوال الحرب التى ارتكبتها فرقتهم الشهيرة" الوحدة731"، وهذه الأمثلة نادراً ما يتحدث عنها أحد. أيضًا لم تتغير النزعة الشمولية الحمراء فى الدول المعنية كثيراً عن شمولية ألمانيا بلونها البنى، وحين

تصف وزيرة خارجية ليتلاند الأعمال التعسفية الظالمة التى ارتكبت فى ظل النظام الشيوعى والنزعة القومية بأنها " متساوية فى الإجرام" - حيث تم ترحيل وقتل ربع شعبها (قارن 171 ، Garleff 2001)، فإن ذلك التصريح يعتبر بمثابة اختراق غير مشروع للتابو وتعدٍ على المقدس الذى لا ينبغى المساس به؛ بل إن بعد مرور ستة عقود يصعب على كثير منا أن يعترف بأنه حين تم طرد وترحيل حوالى ١٥ مليون ألمانى من مناطق استيطانهم القديمة - لاسيما فى بولندا وتشيكوسلوفاكيا - لم يكن سوى إشارة دالة على عناصر تطهير عرقى؛ كما أن غروب الشعب الأصلى بمجموعة جزر تييرا ديل فيجو على الساحل الجنوبى لأمريكا الجنوبية، وشعب باتاجوينا الجنوبية، وهو ما تم تنفيذه فى القرن العشرين على أعين الجميع، فإن هذا وذاك الحديث يتجاهله أو يجهله الكثيرون (قارن"تقرير عن رواية" كتبه Belgraino Rawson عام 2003). وكذلك: فى الوقت الذى تتجه إليه أنظار العالم إلى أحداث الشرق الأوسط وإلى أفغانستان ارتكبت مذبحة بشرية فى منطقة جويارات على يد عناصر هندوسية متطرفة ضد أقلية مسلمة، وأيضاً ضد مسحيين، ليسقط ما يزيد على 800 قتيل، ويشرد ويطرد أكثر من 100000 فرد من أماكن وجودهم (قارن Spalinger 2002).

ومثل هذه الملاحظات المختلفة تجد تفسيراً لها، ولكن يحدها حدود موضوعات الساعة المتبادلة بالإعلام. وعلى وجه العموم هناك مَن يطالب فى بعض المجالات من الأحفاد وأحفاد الأحفاد أن يحفظ الماضى فى ذاكرته، وفى مجالات أخرى نجد فى المقابل من يقول على سبيل محبة الإنسانية: "على كل منا أن يدع الماضى وشأنه ويتطلع إلى المستقبل فى شجاعة دون فزع". إن ثمة إنسانية عادلة تجاه تاريخها المرضى هى أقرب فى سلوكها إلى سلوك الجدة فى رواية جالسان تشيناج Galsan Tschinag" السماء الزرقاء" (1944.42): " لقد كانت ذاكرتك جيدة، وتشبه مكتبة للكتب يسودها نظام وترتيب، ليست المرة الأولى التى تتلمس فيها أن تحتفظ بحكايتها وتواريخها، فهى مرتبة ترتيباً جيداً بحيث تضع يدك على ما ترغب فيه فى لحظة، وكل حكاية صارت مجلداً له عنوانه، بل وله رقمه أيضاً".

فقط ذاكرة العالم التى لا تحتفظ طويلاً بالأعمال الظالمة بالشكل الذى حفظت به حتى الآن، فى باقة مختارة اختياراً تحزبى، وفوق ذلك تتذكر لإصلاح فيما تذكره ذاكرتها فى بعض الأماكن، ولا يغيب عنها الإصلاح فى أماكن أخرى أسقطتها الذاكرة، مثل هذه الذاكرة تفسح مجالاً للإنجاز المتوقع من جانبها: حصانة مؤكدة لديها تجاه أعمال عنف مستقبلية. ولكن على نفس القدر من أهمية وجود الحصانة والمناعة هذه، هو الدفاع عن العدالة وإقامة الدليل عليها. ومن الإنصاف للضحايا أن تطلب العدالة بما تحمله من تاريخ مرضى أن يدرك المجتمع العالمى الجرائم الكبرى إدراكاً بعيداً عن الانتقائية ويكتفى بذكر بعض الجرائم. وحيث حفرت فى ذاكرة العالم بعمق مذابح بشرية بعينها، وأخرى لا نفضل الحديث عنها أو نكتبها فى لا شعورنا، فإننا نرتكب بذلك" ظلماً له تاريخ مرضى" أساسياً فى حق الضحايا.

14. حل الأزمات بتقديم المساعدات الضرورية

لقد خرجت النظم الديمقراطية بأوربا من أهوال الحرب العالمية الثانية التى عايشتها بحكمة مفادها "لا عودة مرة ثانية إلى حرب". ورغم أن أقلية فقط هى التى أدلت بصوتها بالرفض لخوض أى حرب وكل حرب، وأيدت حياة المسالمة وإيثار السلام دون استثناء، إلا أن الأغلبية مثلت الرأى الآخر لذلك مع تأسيس الناتو، حيث تراءى لهم أنهم بذلك الحلف العسكرى سيتصدون لأى هجمات حربية تنشب باللجوء إلى قوة السلاح، ولهم فى ذلك أسباب وجيهة استندت إلى أخلاق الحقوق عند كانط، والتى تقول بأن: "العقل ... يبغض الحرب كلية بصفتها سبيلاً إلى حق" ، ولكن الحق يفسح الطريق أمام المواطنين "فى العمل على تأمين أنفسهم وأوطانهم ... ضد أى هجمات يتعرضون لها من الخارج" (من أجل السلام الخالد، المقالة الختامية رقم 2). ثم إن الاستغناء عن القوة من جانب واحد دون دفاع عن النفس والاستعداد لشراء السلام بأى ثمن، يُعد شيئاً غريباً على الأخلاق الحقوقية المؤسسة على مبدأ التبادلية.

ويؤيد القانون الدولى المعمول به وجهة النظرهذه. فقد أكدت المبادرة بتأسيس نوع من الدستور العالمى متمثلاً فى "ميثاق" الأمم المتحدة على "الحق الطبيعى فى الدفاع الفردى والجماعى عن النفس". ورغم ذلك ظل اللجوء إلى استخدام القوة "الخاصة" على نحو مماثل لاستخدامها فى الحيز الداخلى بالدول، فهو لا يكتسب صفة الشرعية إلا فقط حين وقوع عدوان مسلح بالفعل أو أنه على وشك الحدوث بشكل مباشر لا ريب فيه، ودون أن تتدخل قوة شرعية لها صفة رسمية معلنة - وهى فى هذا المقام القوة المخولة بذلك اتفاقًا بين الدول أو أن شرعيتها تفوق الدول. ونظرًا لأن القوة يملكها مسبقًا مجلس الأمن، فقد عمل "الميثاق" على إكمال ما هو حق: "حتى يتخذ مجلس الأمن الإجراءات اللازمة من أجل حفظ السلام العالمى والأمن العالمى" (مادة 51).

لقد دفعت أعمال العنف والوحشية التى وقعت فى أنحاء كثيرة من العالم - ومنها ما كان على مرأى من العين لمن هم بأوربا (الغربية) الذين ينعمون بالسلام وقت انهيار يوغوسلافيا - بسؤال عاجل لم تكن الحكومات ولا المثقفون أيضًا على استعداد يؤهلهم الإجابة عليه، وهو: هل من قوة مسلحة أخرى خارج نطاق الدفاع عن النفس يمكن أن تتسم بالشرعية؟ على المستوى الشخصى يحق لأى منا أن يكابد بنفسه ثمة اعتداءات غير مبررة دون مقاومة لها؛ ولكن ما هو محل شك هو الاتجاه إلى عدم اللجوء لقوة على الإطلاق لدى أفراد يقع على عاتقنا تجاههم مسئولية الحماية والدفاع عنهم ، مثل مسئوليتنا تجاه حماية أطفالنا. وما هو أصعب من ذلك على مستوى الأخلاق الحقوقية تلك الحالة الثالثة التى تأتى بعد حالتى الدفاع عن النفس ومسئولية الحماية: فهل لنا أيضًا أن ندافع عن حقوق أناس لا تربطنا بهم ثمة صلة باستخدام القوة إذا اقتضى الأمر ذلك؛ أو هل لما نطلق عليه التدخل الإنسانى شرعية؟ (قارن فيما يتعلق بيوغوسلافيا السابقة Ash Merkel 2000 ، Lutz 1999/2000 ، 2000 ، وأيضًا ما كتبه Höffe 2000 فى المرجع الأخير، وينضم إليه الأفكار التالية).

إن المبدأ القاطع بشأن وجود رباط بين الوعى بالقانون والوعى بالعدالة بتوفرالاستعداد لتقديم المساعدة لا خلاف عليه، وهو: أن من يقدم عونًا لمن يدافع عن

نفسه فى ظروف متأزمة، فهو لا يرتكب جرمًا وهوعلى حق، بل هو أفضل من ذلك الشخص الذى يأبى تقديم المساعدة لمن هو فى محنة. ثم إن استمرارية المجتمع فى الوقوف إلى جانب الدفاع عن النفس، أى تقديم المساعدات الطارئة، ما هو إلا ممارسة عملية أو جانب تطبيقى معترف به على المستوى الأخلاقى الحقوقى. فحين يتعرض شخص ما على سبيل المثال إلى اعتداء، فإن الواجب الأخلاقى يحتم على شهود العيان أن يتعاونوا معه ويقفوا إلى جانبه فى إطار ما يملكونه من إمكانات.

ومن يأخذ على عاتقه بالفعل أمر تقديم المساعدة الطارئة، فهو يتصف بأنه مشارك لآلام الآخرين، وأن لديه الاستعداد فى أن يتخذ موقفًا جادًا فى مشاركته لهم فى معاناتهم بدلاً من أن يودع هذه المشاركة "لكلمات طنانة شجية زاهدة"، وثورة لانتفاضة مشاعر لا تغنى من جوع. ولا شك أن السلام هو أسمى معانى الخير التى تنشدها السياسة، فالسياسة بين الدول لا تقل عن السياسة الداخلية بالدول. أما أن نقول أننا قد تشبعنا بدرجة كافية بما خلفته لنا حرب ، أو كما قال النبى إشعياء: "فيقضى بين الأمم وينصف لشعوب كثيرين فيطبعون سيوفهم سككًا ورماحهم مناجل. لا ترفع أمة على أمة سيفًا ولا يتعلمون الحرب فيما بعد" (إشعياء ٢،٤)، فتلك الرغبة و هذه الأمنية لن تتحقق مع وجود سلام وفقًا للأهواء ومقترنًا فى الوقت الحالى بألوان من القهر والسلب والنهب والاستغلال، بل ستأتى فقط مع سلام قائم على حق وعدل.

14.1 شروط ستة

إن ثمة إهمالاً لتقديم مساعدة ضرورية طارئة لا تُعد أيضًا على المستوى الدولى تعبيرًا عن تفوق أخلاقى، بل هو إشارة إلى غياب القدرة أو تعبير عن إرادة غائبة. فإن من يسارع بتقديم العون إلى ضحية قوة غاشمة غيرعادلة، يجب أن يحقق على أية حال شروطًا ستة تنبع من قواعد ومبادئ معترف بها على العموم فى الحقوق الأخلاقية ، :

1- الباعث على تقديم المساعدة.

2 - الرد على ذلك.

3 – القائم على تنفيذ المساعدة يتحتم أن يكون لهما صفة شرعية، ثم

4 – أسلوب وكيفية المساعدة، وذلك لأن من يتصدى لغبن وظلم واقع على آخرين، لا ينبغى أن يرتكب بهتانًا من جانبه. وبعد ذلك يتوقف الأمر.

5 – على موازنة النجاح التى يمكن توقعها من تدبير فكرى ناضج. ونظرًا لأن راعى المعونة الطارئة يسير فى اتجاه مشوب بالخطر، فيتحتم عليه.

6 – أن يتحصن بضمانات، ومنها تأييد جهة مواطنته ومن يمثلهم، وأن يتأكد من موافقة البرلمان ، هذا إلى جانب حصوله على موافقة الأفراد الداعمين له فى مسعاه. ولنا أن نوضح النقاط السابقة تفصيلاً فى إطار المعايير المختلفة التى تحكمها:

1 – لا خلاف على أن الباعث على ثمة تدخل إنسانى يتوقف أولاً وأخيرًا على وقوع ظلم بين، لا سيما الانتهاكات التى ترتكب فى حقوق الإنسان كالقتل الجماعى ، فضلاً عن أنه منظم، ومثل الاغتصاب الذى يرتكب "فى منظومة"، وكذلك إشعال الحرائق فى الممتلكات عمداً. ومثل هذه الأفعال الآثمة معترف بها على المستوى البينى للثقافات المختلفة على أنها جرائم بشعة، ويمكن الاطلاع على نصوصها فى كل قانون عقوبات. ويتصدى قانون العقوبات المعمول به بشكل إيجابى للدليل الدفاعى الذى تفضل أن تسوقه وتلجأ إليه النظم الديكتاتورية عند ارتكابها هذه الجرائم، والذى يتمثل فى قولها إن حقوق الإنسان لا تطبق إلا فى إطار ما يتناسب مع كل ثقافة، وذلك بما نص عليه على النحو التالى: وتعتبر – ليس فقط فى أوربا الغربية، بل أيضًا فى أوربا الشرقية وفى آسيا وإفريقيا– أعمال السلب والنهب، وإشعال الحرائق فى الممتلكات عمداً، وطرد وتشريد مدنيين، والإجهاز على بشر عزل من السلاح، واغتصاب النساء، بمثابة أعمال ظالمة ومجحفة بدرجة كبرى. ومن هنا فإن ثمة تدخلاً مشروعًا وفقًا لباعثه يقف فى وجه المخاطب به بالمبادئ الحقوقية التى يلتزم هو نفسه بها، علاوة على التشديد المثبت بقانون العقوبات فى أعلى درجة له.

ولا يحيد أيضًا قانون العقوبات اليوغوسلافى المسئول عن ملف كوسوفو عن ذلك. فإن بند 124 يمثل مفهومًا شديد الصرامة بشأن القتل الجماعى للشعوب. والنص

الرئيسى الثانى عشر "أفعال يعاقب عليها القانون بشأن ما يرتكب ضد النفس والنفيس" يبدأ بـ "القتل" (بند 135)، كما يتحدث بند 141 عن "التنكيل الشديد بالأبدان"، والبند 179 عن الاغتصاب. وعند الحديث عن السرقة فى (بند 249) ، والسرقة بالإكراه (بند 250)، والنشل (بند 252)، والسلب والنهب (بند 255) يأتى أيضًا ما يتعلق من حديث عن الآراء المعروفة والمعترف بها على وجه العموم بشأن الأعمال المجحفة والظالمة.

وباعفاء "المجال المخصص للسيادة" من مسئوليته عن طريق ثمة التزام ذاتى ، فإن ذلك يجعل الجزء الخاص بحقوق الإنسان المتمتع بالحماية من قبل قانون العقوبات يتخذ موقف متشكك تجاه الافتراض القائل بأن هناك حظرًا مطلقًا على التدخل بسبب سيادة الدولة، إلا أن تلك الحجة على أبعد تقدير منذ إنهاء مؤتمر الأمن والتعاون الأوربى فعالياته بهلسنكى ، أى منذ عام 1975 ، قد حسمت وألغى العمل بها على المستوى الإيجابى للحقوق، وأن ذلك ليس على نحو مؤقت عابر، بل كما ينطق به دائمًا علم أخلاق الحقوق: على الدوام.

2 – ووفقًا "للشرط الثانى للشرعية" فإن التدخل يتصدى للجانى حال ارتكابه لإثمه ويمكن الضحايا من الوقوف على حقهم، كما يعمل على تراجع القيام بأعمال الطرد والنفى والتشريد على وجه الخصوص، ولكى لا يلحق بالضحية فيما بعد أى ظلم وإجحاف أو يألف الجانى فى المستقبل بما يرتكبه من إثم وغبن للحقوق. كما أن الأمر لا يتوقف فقط عند هذا الحد، فمن المحتمل أن يقدم إلى المحاكمة كل من الجناة الأساسيين وأعوانهم ونفر قليل من الزبانية المشاركين فى التنفيذ عن رغبة وطواعية ، وهم كثر. صحيح علينا أن نفرق بعناية بين صفوة القيادات والمدنيين من الشعب "بدولة الأوغاد"، فبينما ترفع القضية على المسئولين، إلا أن الشعب عادة لا يلحق به سوى الشعور بذنب أخلاقى؛ ولكن العدالة فى هذا المقام أيضًا محل تساؤل مرة أخرى، لأنه لا يجوز أن نقيس الشعوب على اختلاف ألوانها بأذرع مختلفة، وثمة حجج وبراهين على محدودية المسئولية يجب أن تطبق بحيادية ودون تحزب، كأن ينظر إلى الكثيرين

غالبًا على أنهم يعيشون فى جهل وتخلف، فضلاً عن أنهم مجترفون من قبل دعاية الدولة الزائفة، أو أنهم يعيشون تحت ضغط سياسى رهيب يتهدد حياة العائلة والبقاء على حياتهم فى الوجود.

ولا يتوفرلدينا دليل على أهمية كلا الشرطين الأولين لكل حالة على حدة. ولكى نحد مجال المناقشات الجدلية للتحليل بحدود حيث إنها على درجة من الخطورة لهذه الأسباب ، ولكى نحاصر على وجه الخصوص خطر التعسف، يتحتم علينا أن نتوسع فى استكمال القانون الدولى للعقوبات بنصوص وبنود محددة خاصة بذلك الظلم الجسيم ، يسمح من خلالها بتدخل إنسانى، وربما يأمر بها؛ وذلك لأنه فى حالة أن يبقى التدخل شيئا اختياريًا، فإنه سيتعرض لنوع من الإفساد والتحلل بأن يصير إلى عدالة وفقًا للأهواء أو عدالة حسب الطلب تتعارض مع الفكرة الأساسية للحق والعدالة، وهى تحريم التعسف والظلم.

ويتطلب نفس التحريم مرحلة استكمالية ثانية أكثر تأسيسًا للقانون الدولى، وهى تنشئة وبناء السلطات الأكثر اتصالاً بالعامة والأكثر تحملاً للمسئولية على مستوى العالم. ثم إن مواجهة خطر التعسف المنوط بالأمر يحتاج إلى درجات قضائية محايدة، من أجل وضع المعايير الأكثر قربًا، كما يتطلب القرار المنفرد بشأن ثمة تدخل ("سلطة قضائية عولمية")، إلى جانب وجود ("سلطة تنفيذية عولمية") من أجل تنفيذها، ومن أجل إصدار الحكم والإدانة لكل من جانبى ارتكاب أى ظلم: أولاً من أجل الظلم الذى يتحدى التدخل، وثانيا من أجل الظلم الذى ربما يرتكب أثناء التدخل، كلاهما فى حاجة إلى ("سلطة قضائية عولمية" : محكمة عقوبات عالمية). ولمواجهة مثل هذا التخوف من جانب أية دولة عالمية ذات نظام مركزى يجب أن يستكمل الأمر بأنه من الممكن إنشاء تلك السلطات على هيئة قطاعات بالكامل، كما أنها لا تحتاج بالضرورة إلى سلطات عولمية شاملة من حيث الموضوع.

3 – يتصف كلا الشرطين الأولين للشرعية بالصرامة والشدة، كما أن كليهما لا

يكفيان رغم المتطلبات الإضافية المذكورة؛ كما أنه من المهم أيضًا السؤال عن القائم على تنفيذ التدخل، فمن يُنتهك فى حقه على المستو الداخلى للدول، لا يجوز له أن يتصرف بصفته الشخصية، لأن كل قضاء خاص يتصف بعدم العدل، ولكن على المستوى البينى للدول والمستوى الفوقى للدول هناك غياب لسلطات تتمتع بالتفويض القانونى بدرجة كافية، نظرًا لأن مجلس الأمن بالأمم المتحدة ذات شرعية محدودة ترجع إلى الامتيازات التى تتمتع بها قوى الفيتو الخمس، هذا حال نظرتنا للأمر فقط من الجانب الأخلاقى الحقوقى، ولا يلجأ إلى إجماع فى الرأى للجوء إلى قوة الفعل إلا حيثما تتوافق المصالح الاستراتيجية للقوى المختصة مع بعضها البعض بمحض الصدفة. فى ظل هذا الموقف، وبسبب غياب سلطة عامة لها شرعيتها على درجة من الكفاية، فإن أى تدخل يقدم عليه أحد يُعد ثانى أفضل طريق ليس إلا، وهو حل لأزمة نظرًا لعجز إمكانيات أفضل؛ ويسمح به فقط على أنه حق لفترة مرحلية مؤقته وحق استثنائى: من ناحية يستمر حق اللجوء إليه فقط طالما أن هناك عجزًا لدى منظمة عالمية أكثر شرعية وأكثر قدرة على الفعل فى الوقت ذاته، ومن ناحية أخرى يمكن تشبيه ذلك بلا شك بحق الدفاع عن النفس داخل الدول، أى حيثما يقدم أى منا عونًا لصاحب حق من أجل الدفاع عن النفس فى إطار ما يملكه من دفاع عن نفس.

وبالتماثل مرة أخرى مع الموقف الداخلى بالدول فإنه لا يوجد لهذا الغرض مقدما درجة قضائية محددة، ولكن هناك معيار واضح ، وهو "الشرط الثالث للشرعية": إذا تعرض أحد فى الوقت الراهن لظلم جسيم يهدد كيانه الوجودى، فإن الذى يتوجب عليه أن يقف إلى جانبه بالعون والمساعدة هو ذلك الشخص الذى يدرك معنى الضيق والأزمة، علاوة أيضًا على توفر مقدرته على تقديم المساعدة الطارئة. وعلى الجانب الأخلاقى الحقوقى ، بل وأيضًا وفقًا للقواعد المعمول بها فى مبدأ التدعيمية أوتقديم المعونات على الساحة السياسية، فإنه ليس فى الأمر ما يستحق اللوم والاستهجان حين نقر ونعترف رغم عمومية واجب المساعدة بأن هناك تدرجات فى درجة المسئولية، كأن تحرص مؤسسات أوربية على التصدى لمواجهة مشاكل أوربية.

4 – ووفقًا للشرط التالى، وهو إمكانية التسويغ الأخلاقى الحقوقى للإجراءات ،

فإن القوة العسكرية تمثل آخر الحلول الممكنة المتاحة؛ إنها بمثابة استثناء لا يستند إلى شرعية إلا حين تفشل جميع الإجراءات الأخرى. وبناءً على ذلك فإن علينا أن نفكر فى إمكانيات أخرى للتدخل أقل جسامة، وأفضلها أن يكون لدينا نظام نسقى مدرج تدريجًا دقيقًا بشأن فرض عقوبات لا يسمح بالتدخل العسكرى إلا إذا كان هذا الأمر هو الخيار الأخير.

5 - فضلاً عن ذلك يجب أن نتوقع من التدخل أن يكون لديه فائض إيجابى واضح من أجل قيامه بعمليات ناجحة، ومن هنا يكون التدخل على وجه السرعة وله تأثيره الفعال، فضلاً عن أن ما يسفر عنه يتحلى بالذكاء والتقدير للأشياء بالعين المجردة والتفعيل فى التوقيت المناسب. ولذلك كان الأمر بمثابة فضيحة حين رأينا رجال السياسة الخارجية بالغرب لم يكونوا على استعداد لمواجهة تلك الصعوبات الخاصة بيوغوسلافيا بعد وفاة تيتو، والتى أدرك كل زائر للبلاد بعينه الفاحصة أنها بمثابة خطر يتهددها . وفى نهاية المطاف، ورغم ضياع سنوات عدة على مفاوضات غير مكللة بالنجاح، استقر التوجه على وضع استراتيجيات تدخل اختيارية، دون أن يكون لأى منها نصيب من التدبر والدرس: دون وجود لردود أفعال تم التحضير لها من جانب يد طولى بأدق التفاصيل، متضمنة خيارات بديلة حال مواجهة سيناريوهات مختلفة.

ويدخل ضمن "الشرط الخامس" أنه لا يجوز بحال من الأحوال أن مقدم المساعدات الطارئة يخلق مزيداً من أزمة تفوق ما يقوم به من تخفيف لحدة الأزمات. فعلى سبيل المثال حين تبين أن ثمة تدخلاً فى مسألة تشيشينيا سيقود لحرب كبرى ، وربما ينذر بنشوب حرب نووية، مع أن ذلك ليس بصحيح نظرًا لأن المصالح الجيوستراتيجية قد تمركزت على نحو آخر، فإنه فى ظل هذا الدليل ليس من المفضل فقط التخلى عن ثمة تدخل يذكر، بل إن الجانب الأخلاقى يأمر بذلك؛ ولكن لا يترتب على ذلك أى حق لنا فى أن ننصرف بأبصارنا نحو وجهة أخرى، وهى أننا نساند وبسخاء أحد الرؤساء، وهو الرئيس بوتين، فى مواجهته لمسألة ديون روسيا، فى الوقت الذى يقوم فيه هو بتعزيز القوة العسكرية فى تشيشينيا .

كما أنه لا يحق بأى حال من الأحوال للمتدخل لأن ينصب نفسه للقيام بحملة عقابية أو أن يقوم بحرب تأديبية، لأنه لا وجود لسبب على هيئة ذنب جماعى يسمح بمعاقبة شعب بأسره على أعمال إجرامية. وفى كل الأحوال لا وجود لحق يؤيد من يقدم العون فى الأزمات تفويضًا فى إنزال عقوبة؛ فهذا الحق لا يملكه سوى سلطة رسمية معلنة ومختصة بهذا الأمر، وهى درجة من درجات القضاء.

بالإضافة لذلك لا يجوز لمن يقدم مساعدات طارئة أن يرتكب هو نفسه ظلما مبينا باسم إعادة حق من الحقوق لأصحابه، لأنه ليس هناك من غاية ذات توجه إنسانى تبرر وسيلة لا إنسانية بدرجة جسيمة. فسلطة التدخل لها كل الحق أن يكون لديها عدة وعتاد عسكرى وليس فقط الاستعانة بالجنود الخاصة بها، لأن فى ذلك حقًا لمقدم المعونة الطارئة، بل هو أمر من أجل حماية أرواح وأعراض المواطنين؛ ولكن على العكس من ذلك نجد أن ثمة أعمالاً عسكرية يتوقع منها أن تصيب الأبرياء – وهم جميعًا من المدنيين – فى مقتل، فإنها على المستوى الأخلاقى الحقوقى تعد أفعالاً منكرة ولا توصف فقط بالغباء على المستوى السياسى.

وثمة نوع من الأسلحة، كتلك الألغام الأرضية التى تحقق الغرض منها فى خبث وغدر، وتؤدى إلى تشويه أو قتل جزء هائل ممن هم غالبًا ليسوا أطرافًا مشاركين فى حرب، بل وتصيب أطفالاً ونساء، مثل تلك الأسلحة يجب أن نطلق عليها أسلحة إرهابية، ويجب أن نعمل على تحريمها والتصدى لها بلا هوادة، تماما مثل مواجهتنا للإرهاب الذى يصدر عن أفراد. فرغم أنه قد تم إبطال مفعول مائة ألف لغم على سبيل المثال عام 1994، إلا أنه تم زرع 2 مليون لغم من جديد. كما أن الدولة التى تنادى بشن حرب واسعة النطاق على مستوى العالم ضد الإرهاب، وهى الولايات المتحدة الأمريكية، لا تزال تستثنى نفسها من التحريم الولى لزرع الألغام الأرضية.

ومنظر العدالة جون رولز John Rawls الذى خدم فى الحرب العالمية الثانية كأحد الجنود الأمريكان بالباسيفيك، يعلن فى صراحة ووضوح ما أدركه الفكر السليم

للأخلاق الحقوقية منذ وقت طويل: نظرًا لتوجيه القنابل الحارقة ضد المدنيين بمدينة طوكيو واسقاط القنابل النووية على مدينتى نجازاكى وهيروشيما، فقد كان ذلك الأمر إثمًا مبينًا وظلمًا فادحًا (راجع: 95 ، 1999 " very grave wrongs" ص 100 وما بعدها). وإذا كان لنا أن نبرر قصف بريطانيا العظمى للمدن الألمانية بالقنابل بأنه "ربما" كان وضع استثناء فرض على وضع متأزم، إلا أن نظرتنا هذه تستند فى تبريرها إلى حال ألمانيا حتى هذا التوقيت، أى حتى خريف عام 1941، حيث إنها كانت متفوقة حربيًا بشكل لا يقبل الشك فيه، بل من المحتمل أن نجد هناك من يمد الفترة الزمنية حتى ستالينجراد، ولكنها لا تمتد فى وضوح على الأخص حتى قصف مدينة دريسدن بالقنابل.

والشرط الخامس للشرعية يذكر مهمة أخرى: يجب أن يحتاط من يقدم المساعدات الطارئة من أن ضحايا الظلم لا يرتكبون هم أنفسهم إثمًا ولا يقدمون على ظلم، بمجرد انكسار أو زوال سلطة المجرمين. كما يتحتم على سلطة التدخل العمل على منع حدوث ما فرض على الألمان عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية، وتوجب عليهم تحمل أعبائه والصبر عليه، وهو: وجود "قضاء خاص" مهيب، وكثيرًا ما أسهمت حكومات فى تنظيمه وصبر عليه آخرون "بكل شموخ". ونظرًا لأن الرأى العام العالمى يسدل الستار على فتح ملف هذا الموضوع الشائك بلا شك، فهو مشارك فى مسئولية عدم اتخاذ ثمة تدابير للحيطة بدرجة كافية فى حالة نشوب حالات أخرى تجىء بعد ذلك.

6 – من العجيب أننا نغفل بكل سرور عن شرط "سادس" إجرائى فوق ما ذكرناه حتى الآن من الشروط الجوهرية: فنظرًا لأن التدخل لا يتحمل أعباءه أفراد طبيعيون، بل الذى يتولى أمره دول، فإن من يجب عليه اتخاذ القرار على أقل تقدير فى ظل نظم ديمقراطية هو صاحب السيادة المستقلة بها، المواطنة. ولأن الموضوع يتعلق بقرار على درجة من الأهمية فى الحياة بمعنى الكلمة، فإننا نجرم فى حق القرار، حين نفوض الحكومة فى شأنه، بل يجب طرح الموضوع أولاً على الرأى العام لمناقشته، ثم بعد ذلك

إما أن يتخذ القرار بشكل مباشر، أو أن يتخذ بشكل توسطى عن طريق النواب الممثلين بالبرلمان. إن اللجوء إلى الدفع بقوة ذات سلاح وعتاد عسكرى يتطلب فى عمومه ما يطالب به أهم مخطوط فلسفى عن السلام: "موافقة مواطنى الدولة" (راجع : "من أجل السلام الخالد"، المقالة الختامية الأولى). وقد كان بحق ما حدده كاتب المقالة - كانط - بعد مرور عامين فى "علم الحقوق" (55) فى دقة متناهية، حين قال بأنه لا يكفى فقط وجود موافقة إجمالية، بل إن كل حالة على حدة يجب أن يتخذ القرار بشأنها على انفراد، والأمر يتطلب وجود المعايير الخمسة الجوهرية المذكورة.

ولا يقل عن تلك المعايير أهمية أن نهيب بالمتطوعين فقط فى حالة الإنقاذ الإنسانى، حيث يوجه تطوعهم بدقة إلى التدخل الخاص بالموضوع، وما على المتطوع العادى إلا أن يعلن استعداده فى المشاركة لدى القوة الوحيدة صاحبة الشرعية مبدئيًا والخاصة بأحد الجيوش، الدفاع عن النفس. وتظل القوة مدرجة تحت مظلة تحالف دفاعى مع استمرارية خدمتها للدفاع عن أحد الأعضاء. وما يحدث حين يلتزم أى فرد بتقديم المساعدة الطارئة الشخصية لآخر فى أزمة و يخاطربعرضه وحياته فى هذا الأمر، لا يختلف بالمرة عن أن كل فرد فى استطاعته أن يلزم العضو بأحد الجيوش التى تؤدى مهمة الدفاع الجماعى - أيضًا خارج إطار الدفاع عن النفس وعند تقديم المساعدة الطارئة، فى أن يخاطر بنفسه وعرضه.

14.2 عظات خمس (كوسوفو)

لنا أن نستخلص عظات خمسًا على أقل تقدير من الأهوال التى عايشتها يوغوسلافيا السابقة، لا سيما ما حدث فى كوسوفو، ومن المحاولة الخاصة بإجابة إنسانية.

أولاً: يجب أن تعترف قوى التدخل بارتكاب بعض الأخطاء فى المحيط السابق لإدارة العمليات الحربية. وعلم أخلاق الحقوق ليس من اختصاصه أن يقدم تحليلاً

للوقائع فى تفاصيلها، ولكنه يهتم بأن يطالب الكيانات المجتمعية التى تضع التدخل الإنسانى محل اعتبارها، فى أن تمارس "سياسة–مجابهة" أفضل، وأن تتفق فيما بينها على سبيل المثال على فرض عقوبات متدرجة وأن تستثمر تلك العقوبات أيضًا على نحو موثوق فيه. ومن لا يدرك ثمة تهديد معلن أو أنه لا يدرك وجود تهديد سابق لوقوع حرب، فهو لا يقامر فقط برأس مال مهم مرتبط بالتدخل، وهو المصداقية، بل إنه يضر بالأمر الأخلاقى الحقوقى فى ضرورة العمل على تجنب لجوء إلى القوة العسكرية بقدر الإمكان. وعلى وجه التحديد نرى أن من يشرع فى تفعيل ثمة عقوبات سابقة لحرب على نحو له أثره الفعال ويتمتع بالثقة، فإن بإمكانه الاستغناء عن العمل العسكرى فى حالات كثيرة. ثم إن ثمة تصعيدًا مدرجًا من شأنه أن يعرض المرحلة التالية للخطر على نحو مصدق به، فإنه يرفع من احتمالية نجاح المرحلة التى تليها نزولاً.

ثانيًا: كل قوة غير حكومية تظل بمثابة حل لأزمة، ويمكن نقلها على وجه السرعة إلى القوة الشرعية الوحيدة، أى إلى النظام الدولى للحقوق والسلام. ولكى نبت الأمر فى ثمة صراعات ونزاعات مستقبلية فى إطار الشرعية، علينا أن نتصرف على نحو متعقل فى خطوتين: على كل نظام إقليمى كبيرأن يعنى فى دائرة محيطه باستتباب السلام والحقوق؛ كأن يكون هناك من هو مسئول عن استقرار نظام السلام والحقوق فى أوربا، وآخر فى أفريقيا، وثالث فى أمريكا اللاتينية، ورابع فى آسيا (شرق أوسطى/...)، وخامس فى الباسيفيك؛ ولأن النظام الإقليمى لا يمتلك لتحقيقه فى كل مكان قدرة على الفعل، فينبغى أن نؤسس ثانيًا نظامًا عولميًا يعالج، علاوة على ذلك، جميع المشكلات المحلية إقليميًا والعابرة للإقليم، وذلك لأن وظيفة رجل بوليس عالمى لاتصنف ضمن مهام الناتو ولا أى تحالف عسكرى آخر، ولا حتى يمكن إدراجها على أنها سلطة هيمنة معلنة ومفهومة ذاتيًا، أو ربما أيضًا سلطة حقيقية. وعلى العكس من ذلك نجد أن المطالبة التى يتضمنها مفهوم البوليس بأن يكون سلطة جبرية تعمل باسم سلطة عامة ووفقًا لقواعد صارمة لنظام حقوقى له معطياته المسبقة، تتعارض فى وضوح مع وسائله القانونية بالقوة التى من المحتمل إساءة استخدامها أو غير محددة

الأبعاد. وسواء طالبنا بدور رجل بوليس عالمى أو فقط بدور رجل بوليس أوربى - دون وجود لنظام حقوقى محدد فى معطياته المسبقة، فإن القوى الملائمة لذلك الأمر لا تُعد على الإطلاق "بوليساً"، وعلى وجه التحديد ليست الوسيلة ذات الوضع القانونى الكامل لدولة قانون.

ثالثاً: يجب أن يحدد النظام القانونى الدولى مبادئ ملزمة من أجل التدخل الإنسانى. فحتى الآن لايزال الديكتاتوريون يتدللون ويتهدلون فى الاعتقاد بأن المجتمع الدولى يسمح لهم بممارسة التعسف والظلم فى تعاملهم مع شعوبهم وشعوب غيرهم. وبمجرد أن تتواجد قواعد دقيقة ونصادق فوق ذلك على الاستعداد فى الحفاظ عليها، فإننا نوجه بذلك تحذيراً إلى الديكتاتوريين وأعوانهم على أفعالهم الظالمة وجرائمهم. وفى نفس الوقت سيرتبط مقدمو المعونات الطارئة المذكورون بقواعد من شأنها العمل على الإسراع نحو الاتفاق على ثمة تدخل ممكن، بينما ثمة قواعد غائبة أو غير منصوص عليها ستعمل على تخفيف وتيسير الأمر على قوى التدخل المحتملة فى تفضيلها مصالحها الاستراتيجية محل تنافسها على تقديم المساعدة الطارئة التى يدعو إليها الجانب الإنسانى.

رابعًا: من الممكن تنفيذ ثمة تدخل قائم على تخطيط بشكل أفضل، سواء جارٍ حاليًا أو تم حدوثه، على أساس الاكتفاء بتوجيه ضربات عسكرية محدودة فى أغلب الأحوال. ولا يقل شأن - خامسًا - إعداد الزمن وفقًا لذلك، ولا نوجه عنايتنا إلى الاقتصاد فقط عند البناء فى نهاية الأمر، أيضًا هناك عاملان على درجة من الأهمية، وهما النظام الحقوقى وبناء مجتمع المواطنة، وهما عنصران يساعدان علاوة على ذلك على بلوغ النجاح الاقتصادى. إن بناء ديمقراطية لدولة القانون ليست موقوفة على وجود انتعاش اقتصادى؛ فلكى يمكن حل ثمة صراعات بشكل قانونى وشرعى ووجود تلاقٍ على أساس من احترام متبادل، لا يتحتم علينا أن نكون أثرياء، ولكن ضحايا

الظلم يستحقون أن نقدم لهم معونة اقتصادية، ولا جدال فى ربطها بالشرط الخاص بألا يتحول الضحايا السابقون إلى مجرمين ونعود إلى ممارسة الانتقام والثأر.

14.3هل هى حرب وقائية (العراق)

من المعروف على مستوى العالم منذ الاعتداء على مركز التجارة العالمى بنيويورك أن أى شكل من أشكال الإرهاب السياسى قادر على شن هجمات اعتدائية أقل زمنيًا فى بلوغ أهدافها عن أزمنة الإنذارات القصيرة السابقة لوقوع حرب نووية. وبذلك يتبخر شرط استخدام الدفاع عن النفس: بأن ثمة قوة عالمية متفوقة إلى أبعد الحدود من الناحية العسكرية تتعرض لخطر دون إمكانية التحقق بوضوح تام لثمة خطر حالى، أى العودة إلى ما كان يبوح به شكله الكلاسيكى، التعبئة العسكرية للعدو، حال وجود خطر ملفت للأنظار بشكل خاص فى تحرك مدرعاته. وعلى هذا النحو فإن الدفاع عن النفس ما لم يكن فى ظل الشروط الجديدة مجرد كلمة فحسب، فإنه يرى نفسه مضطراً لأن يتعلم من ذلك.

وأيضًا حين يأتى الاعتداء المنفرد دون أدنى إنذار مسبق، فإن الإرهاب يعول على وجود بنية تحتية مصقولة ، كما يقوم على تخطيط متقن ورفيع المستوى فى التفكيروالتدبر، وبالتالى يستند إلى أتباع له وزمن وأموال. ومن هنا نخلص إلى أن هناك طرقًا ثلاثًا أمام الدفاع عن النفس. فالعمل الكلاسيكى على المدى القصير والوسيط لأجهزة الاستخبارات تلتمس على سبيل المثال التوصل إلى ما تحتاجه من معلومات عن طريق تسربها، لكى يمكن بعد ذلك توجيهها فى الوقت المناسب إلى حالات ملموسة على أرض الواقع. أما ما يتعلق بالمدى البعيد فيتمثل فى مهمة تجفيف ينابيع الإرهاب، سواء الأرض المغذية له أو المجال الرحب لتدعيمه فى العلانية وفى الخفاء، بما فى ذلك مصادر الأموال. والطريق الثالث، وهو وجود ربط بين الطريقين الآخرين، فيتمثل فى الانقضاض على الإرهابيين بشكل مباشر فى جحورهم. وهنا نجد أنفسنا أمام سؤال يطرح نفسه، وهو هل يجوز لنا أن نقوم بالهجوم، ليس فقط على شبكات

الإرهاب الواضحة لنا ، بل أيضًا على أى نظام - كما افترضنا ذلك فى العراق فى ظل حكم صدام حسين ، يقوم بتقديم دعم هائل للإرهابيين، علاوة على أنه يمتلك أسلحة دمار شامل - كما برز ذلك على السطح فيما بعد.

وثمة إجابة تقوم على توجيه نقد إلى حرب العراق التى استلهمتها وقادتها الولايات المتحدة لا تنكر أن الولايات المتحدة كانت تمثل ديمقراطية ليبرالية، وذلك على نقيض الخصم الذى يمثل نظامًا يقوم على عدم احترام الإنسان؛ إلا أن الإجابة تختبر الشرط الذى يدعى بأنه يجوز على الجانب الأخلاقى الحقوقى القيام بحرب وقائية باسم الدفاع عن النفس: فهل تحتل ثمة حرب وقائية مكانة تعادل المفهوم اللصيق والصارم لأى حرب عادلة؟(14).

ولا جدال على "أحد المبادئ" فى علم الأخلاق السياسى المرتبط بالنزعة الكونية، وهو المبدأ الأساسى الذى صاغه كانط على نحو قياسى، حين اعتبر"الحرب بغيضة كليةً بصفتها سبيلاً إلى حق" (من أجل السلام الخالد، المقالة الختامية رقم 2)، وأجاز فقط الدفاع عن النفس إلى جانب التدخل الإنسانى كاستثناء وفى ظل الشروط الصارمة المذكورة. ولو افترضنا أن هناك قوة مانعة للشر وتبررعملها بأنه دفاع وقائى، أو دفاع عن النفس نحو الأمام، أو حماية هجومية، فهى ليست من حيث المبدأ شرعية، بل يقبل تبريرها فى ظل شرطين - أمر ونهى؛ أولاً لا يحق اللجوء إليها إلا كونها الخيار الأخير، وبعد فشل "جميع" الوسائل الأخرى؛ وثانيًا - شأنها شأن المساعدة الطارئة - فقط فى ظل شروط صارمة. ولا يحق لها على وجه الخصوص استخدام

---

(14) بشأن النقاش حول العراق راجع كلمن Ambos/Arnold & Beestermöller/ Little 2003 2004 ؛ ويُتهم نقاد السياسة الأمريكية بأنهم معادون للنزعة الأمريكانية، إلا أن Robert C. (2003) Byrd وهو أقدم سناتور بالولايات المتحدة عمل بالخدمة سابقا ، تزعم الرد على ذلك ، وانتقد سياسة حكومة بلاده إزاء ممارستها بالعراق بأنها "أحدثت صدعًا فى تحالفاتها التقليدية، وربما أدت إلى تشويه صورة مؤسسات دولية تعمل من أجل الحفاظ على النظام - الأمم المتحدة والناتو - إلى أجل غير مسمى.

وسائل غير إنسانية، أى أن يصدر عنها أضرار جانبية تلحق بالمدنيين، أو أن تخرق المبادئ العليا للأخلاق الحقوقية.

كما أن هناك سببًا آخر للتحريم من شقين؛ من ناحية نجد أن القانون الدولى السارى يأمر باحترام حقوق الإنسان، سواء للمدنيين أو للعسكريين. ومن ناحية أخرى يمكن فقط على هذا النحو أن نبلغ الرسالة المنوطة بمهمة الحرب الوقائية، وهى الاعتراف بحقوق الإنسان، دون أن نسقط فى تناقض براجماتى يحمل فى حد ذاته حلاً وسطًا للتسوية. وعلى أى حال فإن الاستناد الفاسد إلى اعتبارات الغاية والوسيلة تجد على وجه السرعة كثيرًا من المبررات للفعل؛ إنه استناد يسهل على القوى التى لا تهتم إلا بالسلطة فقط محاولة حمل ثمة ضمير أخلاقى يذكرعلى السكوت.

والآن كيف تبدو الصورة مع القوة الشرعية لإحدى العلل التى حملتها إلينا الولايات المتحدة، وهى امتلاك وسائل دمار شامل؟، من المعروف أنها تواجدت قبل حرب العراق لدى بلدان كثيرة، بل إن الجزء الأكثر خطورة بصفة خاصة فى هذه الوسائل، وهى الأسلحة النووية، لم تكن حكرًا فقط على أصحابها التقليديين الخمسة، وهم الصين وفرنسا وبريطانيا العظمى وروسيا (الاتحاد السوفيتى سابقا) والولايات المتحدة، بل كانت متوفرة لدى دول أخرى، جزء منها منذ عهد سالف، وأخرى ستمتلكها دول فى المستقبل القريب، مثل الهند وإيران وإسرائيل وباكستان وكوريا الشمالية. ومن هنا فالأمر بالمساواة كان يتطلب اتخاذ إجراء ضد تلك الدول أيضًا. ويمكن أن نذكر علاوة على ذلك بمثال جيد، وبناءً عليه لنا أن نطالب على أقل تقدير بالتصديق على البروتوكولات المبرمة بشأن تطبيق المعاهدات الخاصة بالأسلحة الكيميائية والبيولوجية، بدلاً من الامتناع عن التصديق كما تفعل الولايات المتحدة.

من الممكن لأى منا أن يستند فى سياق حديثه كذريعة للتبرير من أجل امتلاك حديث لوسائل الدمار الشامل، إلى ما يحيط خطر التطويق: فثمة دول ترى نفسها محاطة بدول تمتلك أسلحة نووية، أو على أقل تقدير قادرة على امتلاكها فى القريب العاجل، لها أن تطالب بمساواتها نفس الحق ، على نحو السياق الادعائى لكل من

الجانبين فى صراع الشرق والغرب. فكل طرف يرغب فى التسلح الجيد بحيث يشكل ثمة هجوم خطورة بالغة بالنسبة للمهاجم. ونظراً لأن العراق محاط بدول جوار قادرة على امتلاك سلاح نووى، بعضها الآن والأخرى قريباً، إلا أن علة التبريرهذه تنطبق عليه أيضاً.

ولكى نستبعد العراق من هذه القاعدة على نحو سلبى، فإن الأمر فى حاجة إلى معيار يفرق بين دول لها حق التطويق وأخرى ربما ليس لها هذا الحق. ولا يتناسب مع ذلك مفهوم الديمقراطية الليبرالية، لأنه يشدد على البنية الداخلية للدولة، إلا أنه فى حالة خطر التطويق يتوقف الأمر على العلاقات بين الدول تجاه بعضهم البعض، ومن هنا على فارق "السياسة الخارجية" التالى: "دول متحضرة على مستوى القانون الدولى" تتعايش مع دول أخرى على أساس المساواة فى الحقوق والاعتراف المتبادل. أما النوع الآخر فيمكن أن ندلل عليه بالتعبيرالعامى "دولة أوغاد" (rogue state). ولكن الأمر على نحو أكثر دقة يتعلق بدولة ما تجعل من سلام وحرية جميع الشعوب أمراً مستحيلاً، وذلك باعتراضها على جوهر القانون الدولى، أى التعايش السلمى والاحترام المتبادل، وهنا مكمن الخطورة من جانبها (قارن كانط: "علم الحقوق" 60). وحين تنتهك هذه الدولة التعايش السلمى، ليس فقط مجرد انتهاك بدرجة محدودة أو أحياناً، بل بدرجة بالغة وعلى الدوام، فإنها بذلك السلوك تهبط بمنزلتها فى نظر القانون الدولى إلى درجة "دولة خارجة عن القانون – outlaw"، إلا أنها ليست خارج القانون بالمعنى المتشدد، أى بمعنى أنها حرة طليقة ويحق لمجتمع الدول المتحضرة أن يفعل أو يترك ما يعن له معها. فالخروج عن القانون outlaw، أو فاقدة للحق، يعنى فقط فى المفهوم الأكثر ضعفاً لأبعد مدى أن النظام بها يتخذ طبيعة عصابة جماعية فى شكل دولة تستحق الطرد والنبذ من جانب "دول الزمالة – fellow states"، أى الدول الأخرى بالمجتمع الدولى.

ووفقاً لهذا المعيار الفيصل فى التعامل "بين" الدول فإن العدوان المحتمل وقوعه على دول أخرى لا يدخل فى حسابه الموقف "بداخل" الدولة. فلا يسمح سواء الدولى

المعمول به حتى الآن، أو علم الأخلاق السياسى، باستبعاد ديكتاتور يقهر شعبه بالقوة، وإلا لكان لزامًا علينا التدخل فى أماكن أخرى: فى كوريا الشمالية وليبيا وزيمبابوى، وأيضًا فى كوبا فى الوقت الذى قامت فيه بدعم مقاتلين متطرفين فى عقائدهم، وأيضًا فى باكستان. ويدخل فى هذا الإطار أيضًا نظم ديكتاتورية عدة، منها ما هو فى إفريقيا، ومنها ما هو فى آسيا. وعلى ذلك، هل هناك ديكتاتوريون متميزون ودول أوغاد ذات وضع قانونى خاص؟، فقط بين علامتى تنصيص: كان من الجائز التدخل ومواجهة هتلر، بل كان يقتضى الأمرالأخلاقى هذا، نظرًا لأن برنامجه النسقى الخاص بإبادة اليهود لم يتضمن قهره لشعبه، ولكنه أبى على فريق من شعبه، أو بلغة القانون: أقلية، حقهم الإنسانى الأساسى فى النفس والنفيس.

أما قولنا إن العراق فى ظل حكم صدام حسين كان فى مفهوم السياسة الخارجية دولة أوغاد، فذلك لا يبرر حتى الآن الهجوم الوقائى. وكان من الضرورى أيضًا وجود خطر بالغ وعلى درجة من الأهمية فى الوقت الراهن؛ إلا أن هذا الشرط الإضافى لم يتحقق. ولا شك أن ديكتاتور العراق قد انتهك قرارات واضحة للأمم المتحدة، ولكن مثل هذه الانتهاكات لم تكن جديدة عليه، كما أنه لم يكن العراق وحده هو الذى انتهك قرارات واضحة للأمم المتحدة. ومن هنا فنحن أمام السؤال الجوهرى: ما هى درجة الخطورة التى كانت تتمثل فى صدام حسين؟.

هناك أهل خبرة أعلنوا عن إيمان لديهم – وهنا يتجلى فارق واضح بينه وبين هتلر فى نهاية الثلاثينيات وبداية الأربعينيات – بأن صدام لم تكن لديه القدرة على خوض عدوان مكلل بالنجاح إلى أبعد الحدود. فمنذ حرب الخليج الأولى والجيش العراقى قد خارت قواه ولم تقم له قائمة، كما أن الاقتصاد قد وصل إلى الحضيض فى كل الأحوال؛ ويضاف لذلك أن وضع العراق على أن يصبح لديه قوة نووية بعيدة كل البعد ويحتاج سنوات عدة لبلوغ هذا الهدف (انظر Cortright وآخرون 129.2003). وبفرض

أن الديكتاتور كانت لديه الرغبة بالفعل فى استخدام أسلحة بيولوجية وكيميائية ادعى امتلاكه إياها، ولكن لم يُعثر عليها البتة فى أى مكان، لكان لزامًا عليه أن يحسب حساباته على توجيه ضربة انتقامية إليه، من شأنها أن تقوده إلى الهاوية، وما كان لأحد يطلق عليه صدام حسين أن يرى هذه الأسلحة بنور عينيه قبل أن يستخدمها. ونهاية الحديث ينطق بأن العراق فى هذه الآونة لم يكن لديه القدرة فى أن يسعى سعيه لاتخاذ ترتيبات تجهيزية لخوض حرب دون أن يراه أحد.

لا شك فى أن احتمالية قدرة العراق على العدوان لم تكن ذات نوايا حسنة، إلا أنها تقل بكثير عن غيرها، وتحديدًا عن تلك الكفاءة التى تملكها إيران التى أصبح لديها فى خريف عام 2003 نظامًا تسليحى مكلف للغاية من نوعية صواريخ باليستية طويلة المدى من طراز شهاب 3 ، بما تملكه من قذف يصل مداه إلى 1300 وحتى 1500 كيلو مترًا، حتى إن المتخصصين يتوقعون بالإجماع أنها مزودة برؤوس نووية (انظر Weisser 2003) وبناءً على ذلك، فنظرًا لأن كفاءة العراق على العدوان لم تكن بدرجة كبيرة غير عادية بناءً على ذلك، فقد كان الأمر يتطلب ما يدل على حنكة سياسية عالية، وهو أن مع إطلاق الإنذار قبل الأخير، أى مع تحرك القوات العسكرية، يصدق العراق التهديد الموجه إليه ويضطر لأن يعلن استعداده بجدية لنزع السلاح، بدلاً من أن يتورط مجبرًا لأن يزعن للخيار الأخير، أى الحرب. وبطبيعة الحال يحتم على النقاد أن يكونوا على استعداد لإفساح المجال أمام نجاح استراتيجية الولايات المتحدة، أى أمام "دبلوماسية" الإجبار فى حالة تحقيقه.

لقد صنع الواقع، كما يعلم كل منا، من الأسلوب الشرطى ما هو مفترض حدوثه؛ بدأت الولايات المتحدة الحرب ضد العراق بالتعاون مع بعض الحلفاء، وهى حرب من المنظور العسكرى البحت مضمونة النتائج؛ ولكن من العلل والأسباب العديدة تبقى حقيقة الواقع ثابتة دون تغير ولا يحيد عنها أحد: لم يعثر على أى من المواقع الكبرى للأسلحة التى زعمت الأنباء تواجدها بالعراق رغم تكثيف البحث عنها، كما تبين عدم صحة الادعاء فى دعم صدام حسين لزعيم الإرهاب بن لادن؛ بل حدث ما هو عكس

ذلك، وهو إن قوات الائتلاف، من خلال ما قامت به من بعض أفعال ظالمة، صارت محل اتهام يحسب عليها؛ فقد سمحت على سبيل المثال بعد تحرير العراق من نيران صدام حسين بممارسة أعمال سلب ونهب على أعلى مستوى، ومن خلال تلك الممارسات قام أتباع النظام القديم ممن انشقت الأرض وابتلعتهم بتبديد أجزاء لا يستهان بها من الثروة القومية وتحويلها إلى ملكية خاصة. كما أن أسلوب التعامل مع أسرى الحرب يتسم حتى اليوم بانتهاك أكثر الحقوق أساسية للإنسانية (انظر فى هذا الشأن كتاب Wolfram 2004 وكذلك كتاب Butler 2004، الفصل 3).

ومن ناحية أخرى فإن العراق لا يزال بعيداً كل البعد عن المأرب المستهدف من بين التوابع المطموح تحقيقها به، وهو تفعيل الديمقراطية الليبرالية. وليتننا تعلمنا الدرس من تاريخ قوى الهيمنة الأولى فيه، حين انتصرت اسبرطة على أثينا على سبيل المثال، فى أنه من السهل تحقيق نصر عسكرى على عدو، ولكن من الصعب خلق نظام دائم ومستقر بعد انتهاء الحرب. ولتحقيق هذا الأمر نحتاج إلى عنصرين على أقل تقدير: على الجانب الخاص بنا نحن فى حاجة إلى معرفة (حقوقية، وثقافية، وعقلية...) حميمة بمنطقة مناط ترتيب جديد لها، وعلى الجانب المقابل نحن فى حاجة إلى استعداد عالى المستوى من أجل تحقيق الديمقراطية ونظام دولة قانون. وقد تحقق كلا الشرطين بألمانيا فى فترة ما بعد الحرب، ولذلك سارت بخطوات مسرعة للغاية نحو تحقيق ديمقراطية مكللة بالنجاح، بينما يغيب عن العراق كلاً منهما، وذلك على نقيض المقارنة المفضلة مع وضع ألمانيا قبل الحرب.

ويضاف لذلك أن التوقعات الأخرى قد تكشفت على أنها بمثابة أحلام وهمية أو محض حجج وذرائع. فالقول بأن دول الجوار ستتحول وتفعل الديمقراطية رويداً رويداً مثل طريقة اللعب بقطع الدومينو، وأن الشرق الأدنى سيهتدى إلى نظام يسوده السلام، وسيقل استعداد المسلمين الراديكاليين للإرهاب بدرجة عظيمة الشأن، فذلك لا يزال

حتى اليوم محض أمل ننشده، لأن ما نراه عكس ذلك، فهناك من يقدر التكاليف المباشرة للحرب بنحو 75 مليارًا، وإذا حسبنا حساب التكاليف المتوالية سيصل هذا الرقم إلى 200 مليار دولار، وهو ما يعادل أضعاف أضعاف مقدار مساعدة التنمية التى تنفقها فى الوقت الحالى كل الدول الصناعية معًا (وفقًا لما ورد عند Wieczo- 2004 rek-Zeul)، ثم من المفترض أن يساهم أيضًا فى تلك التكاليف الهائلة للبناء الدول التى عبرت بإلحاح ووضوح عن اعتراضها وقت بدء الحرب على العراق.

وبمناسبة حرب العراق لنا أن نتذكر سويًا مع عالم القانون الدولى الأمريكى بايرز Byers (2002) فى قضية كارولين :"Caroline"عام 1837 والذى تم الاعتراف فيما بعد بمعاييره قانون لعادات الشعوب: بعد تدخل القوات المسلحة البريطانية صاحبة السطوة فى ذلك الأوان على الحدود الإقليمية للولايات المتحدة، اتفقت كلتا الحكومتين فى نهاية الأمر على أن مثل هذه التدخلات غير الشرعية غير مبررة إلا فى حالة الضرورة " القهرية المباشرة ، وهى الدفاع عن النفس ، التى لا تترك فرصة لاختيار ثمة وسيلة أخرى ، كما أنها لا تسمح بلحظة للتفكير"، بل هى غير مسوغة أيضًا فى حالة عدم الوفاء بالإجراءات "على نحو يتعارض مع العقل ولا يتلاءم مع الظروف". ووفقًا لهذا المعيار التى طالبت به الولايات المتحدة ذاتها سالفًا، لا سيما بالنظر إلى ما يرتبط بالوصف التفصيلى لهذا الموضوع بما يقدمه من صحة البراهين الأخلاقية الحقوقية العديدة التى تعترض على ثمة أسانيد تبرر الحق فى هذه الحرب: لقد كان من الصعب تقديم ما يبررالحرب، بل إنها أحدثت هزة لأحد الأركان الأساسية لنظام القانون الدولى بأكمله المعمول به منذ عام 1945، وهو إلغاء العمل بالحظر الشامل لاستخدام العنف إلا فى ظل الاستثناءات المذكورة المنصوص عليها تحديداً. ولتلك الهزة القانونية رد فعل على المصلحة الذاتية لمبتكرها : فقد هاجمت الولايات المتحدة رأس مال مهم على المستوى الجيوبوليتيكى؛ إنها ستدفع ثمن سطوتها العسكرية والجيوستراتيجية بفقدانها مصداقية الأخلاق الحقوقية.

15. سياسة التنمية

هناك تحديات تواجهها سياسة التنمية ، منها تحدى الوعى العام لدى المواطنين العالميين ، إضافة إلى وعيهم بالحقوق والعدالة. وهى فى الوقت ذاته تنتقد الاتجاه الذى ما زال سائداً والمتمثل فى اختصار العولمة من داخلها وقصرها على نزعتها الاقتصادية: إن تركنا لحركة أسواق الاقتصاد والمال لحالها إلى أبعد الحدود واستسلامنا لما تحمله إلينا، يُعد من بين الأسباب الداعية إلى حاجة تنموية، وهى حاجة تتحدى سياسة التنمية بصفتها نوع من العلاج. ولا شك أن المسئول عن ذلك أيضاً هو وجود ليبرالية فاترة، لا سيما فى مجال الزراعة حيث نجد النظم التى تتظاهر فقط بالديمقراطية الليبرالية وتتخذها على غير حقيقتها تعرقل حركة التجارة العالمية الحرة بشدة. كما أن الغرب يقوم بعملية شحن مرهق للدول النامية بسلبيات تمويلية ليس لها على وجه تقريبى وزن مماثل فيما يقدم لها من مساعدات تنموية (انظر الفصل 15.3). وبالتالى لا يمكن القول بأن لدينا بالفعل معونة حقيقية بمعنى الكلمة، كأن نقول إن هناك عطاء أكثر من أخذ.

ويتواصل الاختصار بنزعته الاقتصادية فى تعريف اقتصادى على وجه الخصوص لمعنى الحاجة إلى تنمية؛ بالفعل هناك غياب أيضاً لنوعيات أخرى للتنمية– اجتماعية وسياسية، وكذلك بعض الجوانب الثقافية، ولكن الأهم التنمية الحقوقية بصفة خاصة. من ناحية أخرى نرى أنه يتحتم على الثقافات الأخرى، كثقافات إفريقيا على سبيل المثال بما تحمله من تفاؤلية نابضة بالحياة، أن تقدم بعضاً مما لديها فى مجالات الثقافة – موسيقى، أدب، فن، والرقص أيضاً. ولنا أن نقول إن الحاجة الاقتصادية ذاتها لا يمكن أن ترتفع قامتها – كما يفترض ذلك اختصار ثالث ذات نزعة اقتصادية– باستخدام استراتيجيات اقتصادية فقط، بل بإعلاء حق فى حاجة إليه مجموعة عوامل أخرى.

وبنظرة للأمر من منظور فلسفى نجد أن الصعوبات تبدأ فى وقت مبكر عن ذلك، خاصة عند طرحنا للتساؤل الخاص بكيفية تحديدنا لمفهوم التنمية (الفصل 1)، وكيفية

تبريرنا لسياسة التنمية مقابل صاحب السيادة فى النظم الديمقراطية، أى مواطن الدولة (الفصل ٢). وبعد ذلك فقط يأتى السؤال عن الفكرة الإرشادية الممكنة، وهى تقديم العون والمساعدة من أجل الاعتماد على النفس، وهى فكرة لا تختصر بنزعة اقتصادية ، بل بتحديد هامتها: معونة من أجل التجارة (Aid for Trade الفصل ٣).

١٥,١ ما معنى التنمية ؟

هناك خلاف بالفعل على مفهوم التنمية. وأما الدلالة المحايدة والموضوعية والاقتصادية للتنمية والتطور بوصفها تطويرًا ونماءً فهى غير ملائمة ولا فائدة مرجوة منها، نظرًا لأنها تنطبق على الجميع دون فوارق، سواء دول غنية أو فقيرة على حد سواء. أيضًا نادرًا ما يصلح الجانب السلبى للمفهوم – تنمية التخلف، لتحديد المفهوم. فإذا فهمنا التنمية على أنها توظيف غير مثالى لعوامل الاقتصاد، فإنها تشتمل بالتالى دولاً كثيرة بالعالم الأول. علاوة على ذلك نجد أن ثمة تعريفًا شخصيًا يخفق إزاء استياء بلد ما بوضعها الاقتصادى الحالى، لأنه سيسرى أيضًا على دول تعانى من وجود بطالة مرتفعة دون تغير لنسبتها، إلى جانب نمو اقتصادى محدود بها، مثل ألمانيا.

ولا يجوز على الأخص ربط التنمية بالتغريب أو التوجه نحو الغرب، لا من حيث المطالبة فى أفضل أحوالها على الجانب التكنوقراطى بتخصيصها لأداء مهام إصلاحية، ولا بربطها قياسيًا بمدى ما تحقق من نجاح اقتصادى بمفاهيم التصنيع وعدد المركبات وكثافة ناطحات السحاب. صحيح لا غنى عن وجود حد أدنى لتحديث معيارى (انظر الفصل ١٢,١)، ولكن هذا الحد الأدنى يرتبط بحق فى التباين، بدلا من الاحتفاظ بالحق فى طرائق استشفائية إجبارية لأدعياء الوفاء بما هو مطلوب: فهناك ثقافات أخرى تطالب بحقها فى "دمج حقوق الإنسان فى جسد ثقافتها الخاصة بها > التثاقف < Höffe ١٩٩٦ ، ٨٣)، كما أن لها الحق فى نماذج دستورية خاصة بها (ليست بنية كل المجتمعات الإفريقية، بل بعض منها، مرتبة على شكل هرمى)، وأخيرا لها الحق فى اقتصاد مغاير.

ويدخل ضمن ذلك أيضًا الحق حفظ ذاتها تجاه طغيان الاقتصاد، وتتأسى بتيفودجيره Tévoédjrè فى أن تفرق بين بؤس مميت وفقر، وتحارب فقط البؤس والوضع المتأزم عنه المهدر لكرامة الإنسان، وليس حياة فى ظل ظروف معيشية بسيطة ("فقيرة"). والفرق يسمح علاوة على ذلك باتباع سياسة التقدير المستنير لكثير من البشر تحديدًا فى الدول النامية بإفريقيا: حيث إن حالهم كان فى الماضى أفضل من اليوم فى ميادين عديدة. وبطبيعة الحال لا ينبغى الإغفال عن المشكلة التى تواجهنا فى هذا الإطار، وهى أن من يرى نعيم مستوى الحياة الرغدة لا يرغب مطلقًا فى العودة ببساطة إلى الفقر. من هذا المنطلق يمكن القول بأن المدنية قد شحنت بـ "ذنب" من الصعب محوه فى المستقبل: فقد أوصلت للفقراء تصورًا عن معنى مستوى الحياة الرغدة، كما أنها فى الوقت ذاته ولدت لديهم احتياجات - بما فى ذلك توليدها للحقد - ليسوا فى حاجة إليها من أجل حياتهم حياة جيدة، كما إنها - ولحسن الحظ - احتياجات مجهولة لديهم، ولكنها أثقلت حياتهم الجيدة الآن.

هناك مجال يصلح أن يكون بديلاً لمفهوم التنمية، ونتبين منه أن الاعتراف بالحق فى التباين يدخل فى جوهره، وهو مجال الطب: علينا أن ندرك التنمية بما يشبه فهمنا لمفهوم طبى، ولكنه لا ينبثق من مفهوم مثالى للصحة، بل يتوجه وفقًا للممارسة العملية الحقيقية للأطباء ومعالجتهم لأمراض ظاهرة جلية، ويدخل فيها الطوارئ. فوفقًا لخطورة المرض والحالة الطارئة يأتى الأمر بالمساعدة وتقديم العون على نحو أكثر استعجالاً أم أقل درجة. وبذلك تتحول ثمة تنمية إلى مفهوم نسبى تتلاءم معه مشكلات التنمية حسب درجة أولويتها، قصوى، عالية ، متوسطة، وأخيرًا محدودة.

وكثير من الدول المانحة تفضل تقديم المساعدات لأسباب أخرى، منها على سبيل المثال الدوافع الأمنية أو بدافع المصالح الجيوسياسية. ودون أن يكون ذلك المسلك غير شرعى، إلا أن هذه الأسباب لا تستحق الصدارة والأسبقية. والمعيار المأمور به عوضًا عن ذلك لا خلاف عليه: أولاً ينبغى تأمين الحياة المجردة، البقاء قيد الحياة الحاسرة،

ولذلك يجب أولاً محاربة جميع أشكالها، من جوع وفاقة وموات يفرضه الفقر[15]، وبعد ذلك تأتي المساعدة من أجل الحياة الآمنة والمرغوبة نوعًا ما.

على أى حال فإن قياس الفقر محل نزاع، بل هو فى حقيقة الأمر عسير لأنه لايتوقف على أسعار تحويل العملات، ولا على تكافؤات القوى الشرائية، بل هو موقوف على تلك التكاليف الخاصة بوسائل الغذاء الأساسى وبضائع احتياجية أخرى مهمة للحياة، ولكنها ليست محل تقدير وتفعيل فى التحاليل الصادرة عن ثمة مؤسسات أو من جهة البنك الدولى على حد سواء. ورغم أن الفجوة بين الفقراء والأثرياء فى تزايد - رجوعًا إلى السؤال: هل تخص بالفعل مواداً غذائية مهمة للحياة؟ - ، إلا أن وضع الفقراء على أى حال فى تحسن على المدى البعيد (Hauchler وآخرون 2003، ص 53).

هناك أشياء أخرى على درجة أهمية تأمين الوجود، منها الاعتراض على القهر وأعمال السلب والنهب والتمييز. وإذا تحدثنا بإيجابية نقول إنه يتحتم حماية حقوق الإنسان، وعندها نتوقف عند حقوق ثلاثة لا خلاف على أنها عناصر أساسية فى الحياة، وهى الحق فى الحياة والجسد (والذى يُنتهك أيضًا بختان الإناث الصغار فى السن)، وحرية الأديان، ثم تلك المرحلة التمهيدية لقيام نظام ديمقراطى التى تسمح بالتعبير عن المصالح الخاصة بكل فرد تعبيراً يبلغ منتصف طريق التفعيل والتأثير للحياة الديمقراطية الكاملة[16]. ويجب توجيه التحذير مجدداً من ممارسة ازدواجية

---

(15) بشأن أحدث الحوارات النظرية فى هذا الصدد طالع على وجه العموم Pogge 2004 ، 1999 Thiel، وكذلك Kesselring 2003؛ وبشأن نظرية المناخ والمؤسسات فى اقتضاب انظر 2 Hank 2003؛ وبشأن الإحصاء انظر Hauchler وآخرون 2003 ، ص 50 وما يليها.

(16) ووفقًا لدراسة أصدرها البنك الدولى فإن أصحاب الشأن أنفسهم يؤكدون على صحة هذا التقدير، بل إنهم يوسعون هذا النطاق لأبعد من ذلك. فهم يصفون الفقر بأنه "نقص فى أشياء مادية (خاصة المواد الغذائية الأساسية للحياة)، ولكن الوصف يمتد أيضًا إلى أنه عجز الإنسان فى حصوله عن عمل ومال وسكن وملبس. ثم يدخل ضمن ذلك الحياة فى محيط بيئى غير صحى وملوث وخطير ويشوبه العنف فى أغلب الأحوال. إن إدراك الاستضعاف وغياب القدرة على التعبير عن المصالح الخاصة بالأفراد هى الأخرى من عناصر الفقر، ومنها ثمة هموم وجودية يعيشها الإنسان كل يوم أو الخوف من المستقبل (وفقًا للكلمات الواردة عند Hauchler وأخرى 2003، ص 56) .

الأخلاق، فمطالبة إفريقيا بتفعيل حقوق الإنسان ليست بدرجة مُلحة عنها فى دولة أكثر أهمية من الجانب الاقتصادى والاستراتيجى مثل الصين. أو: بالنسبة للهند يجب المطالبة بتعايش سلمى للهندوس مع المسلمين والسيخ، وبالمثل ما هو ملائم مع المسلمين فى باكستان، كما أنه يتعين علينا توجيه الأمر إلى بلاد إسلامية أخرى بإقامة أواصرالتعاون السلمى مع جميع الأديان، بل نأمر بذلك على الدوام مع من لا دين له.

فإذا انتهكت تلك الحقوق على الأخص من جانب دول تعانى من الفقر، نجد هنا تساؤلات صعبة تطرح نفسها تخص عملية تقدير المواد الأساسية: هل يحق لنا أن نترك شعبًا من الشعوب (مثل الحال بكوريا الشمالية) يعانى ما يعانيه، على الرغم أن حكومته تنتهك بوضوح وبشدة الحقوق الإنسانية؟، أو نقول العكس: هل لنا أن نساعد شعبا، رغم أننا بذلك نعمل على استقرار نظام الحكم الذى يعيش فى ظله؟ إن ثمة إجابة مقنعة تحتم تجاوز البديل القدرى المحتوم والتغلب عليه - "حقوق إنسان مقابل الاستعداد لتقديم المساعدة"، وعلينا أن نلتمس إقامة حوار سياسى. عندئذ من الممكن فتح المجال أمام سياسة التنمية بإمكانيات لا تزال طرقها مسدودة أمام السياسة الخارجية.

ويسهم علم الأخلاق بوجهة نظر أخرى. ليس بإمكان سياسة تنمية ذاتها قائمة على شراكة أن تنكرالعزم الخاص باللاتماثل وعدم التناظر: بأن ثمة دولاً ومناطق فى وضع سىء بدرجة قاطعة من حقها أن تعول على مساعدات تأتى من جانب من هم فى وضع أفضل، أى أن هناك دولاً مانحة وأخرى مستقبلة للمنح. ولكننا نرى أن أمر تقديم المساعدة واجب غير مكتمل، حين ينبغى تقديم مساعدة لكل من يعانى وطأة أزمة وفاقة، فى الوقت الذى ليس فى استطاعة أحد رفع كل ألوان الأزمات فى جميع أنحاء العالم. أما بالنظر إلى إمكانات أى فرد المحدودة دائمًا، فلا يتعين عليه فقط أن يفكر فى مدى الدرجة الأساسية التى عليها الأزمة، بل يفكر أيضًا فى قرب من يعانى الأزمة بالنسبة له، وأين يمكنه أن يوظف إمكاناته فى أعلى درجات كفاءتها حيالها. ومن هذا المنطلق

فإن علم أخلاق الحقوق وسياسة الدولة لديه ما يبرره بمطالبته فى التوسع الجغرافى لقاعدة سياسة التنمية حتى تمتد إلى دول جوار. وعلى سبيل المثال، إن ما يقع على عاتق كل من ألمانيا والنمسا وسويسرا فى هذا الشأن تلوح به فرص كبرى ملائمة فى وسط وشرق وجنوب شرق أوربا، وهى تمتد لمجالات عدة حتى تصل إلى بناء وإصلاح نهج التعليم وتدريب وتأهيل الكوادر والإدارة المحلية، حيث يتعذر على مناطق بعيدة الاقتراب من تلك المجالات.

إن السياسة التنموية، شأنها شأن طبيب جيد، تكافح على وجه الخصوص العلل وليس فقط الأعراض. وما هو أفضل من المال أن تقوم بتوزيع مواد غذائية، وأفضل من ذلك أن تقوم بإمداد وسائل تهدف إلى إنتاج خاص بالمواد الغذائية، كأن تمد الآخر بالبذور والتقاوى، وتقدم العون من أجل الآبار المائية وإنشاء نظم رى ، والأفضل على الإطلاق أن تعمل السياسة التنموية على تدريب وتأهيل كوادر متخصصة فى هذه الميادين ، وتترك آثارها على الشروط الأساسية والإطارية. ورغم ذلك طالما أن هناك من يقدم مساعدة مباشرة، فإنه يتطرق إلى إدخال تحسينات على الشروط الأساسية على الأصعدة الاقتصادية والمجتمعية والثقافية والسياسية والأيكولوجية. ولهذا السبب يجوز التشاؤم إزاء ما يثار فى بعض الأماكن بالمطالبة بإسقاط الديون عن "جميع" الدول الأكثر فقرًا دون التزامات وإنجازات واضحة: وذلك بالنظر إلى أقل حد اعترافًا بحقوق الإنسان، ودولة تستند إلى القانون، وإدارة أقل فسادًا ، ومشاركة للشعب فى اتخاذ القرارات السياسية؛ وهذا لأنه طالما أن من الأفضل بالنسبة للصفوة الخوض فى حروب عن تشجيع وتدعيم التعليم والتأهيل، فمن الصعب توقع حدوث تحسين بالغ الأهمية. ولا يطرح الأمر التالى بجدية إلا قليلاً: أن سر الفقر الذى نراه فى أماكن كثيرة لا يرد إلى علة اقتصادية فقط، بل يرجع إلى أسباب حقوقية وسياسية، إضافة إلى علل عقلية ونفسية.

ومن الصعب على سياسة التنمية العمل على تحسين الهياكل فى الدول المعنية بالتنمية؛ فهى لا تستطيع أن تجدف، بل إن غاية ما تملكه هو التوجيه، وحتى ذلك غالبا

مايكون فى شكل توجيه لمرحلة ثانية، أى "توجيه لتوجيه ذاتى". وحتى يمكن أن تحقق سياسية التنمية نجاحًا، يتحتم على المسئولين عن التوجيه الذاتى أن يكون لديهم الاستعداد اللازمة والقدرة الواجب توفرها، ولذلك ننصح بوجود استراتيجية مزدوجة. من ناحية أن يكون هناك مشاركة ذات أثر فى حالة التوجيه لمرحلة ثانية، وفى حالة المؤسسات ومجموعة القواعد الإطارية الدولية المعنية بالأمر، وعلينا أن نبارك المبادرات الخاصة مثل "الشراكة الجديدة من أجل التنمية بإفريقيا" (NEPAD) ومن ناحية أخرى علينا أن نواصل عملية تطوير القدرة والاستعداد للتوجيه الذاتى فى الدول النامية، ولاجدال فى أنه سيتحتم علينا فى بعض الأماكن أن نعمل على تنشيطها والحث عليها من أساسها.

15.2 من أجل التبرير

إن الدولة الفردية ستفقد أيضًا فى إطار سياسة التنمية سلطتها فى اتجاهين: أولاً لصالح مجتمع مواطنة، وثانيًا لصالح وحدات سياسية دولية وعابرة للقومية. وفى حالة نزع السلطة الأولى من الدولة سيرتفع شأن ودور تلك المجموعة من المنظمات غير الحكومية التى نادرًا ما تمنحها وسائل الإعلام اعترافًا بصفتها منظمات نموذجية يشار لها بالبنان: الكنائس. بناءًا على خبرتها ومعرفتها الثرية واستنادًا إلى استعداد أعضائها الهائل فى تقديم المساعدات والعون، ولأنها "فى كل موقع" مربوطة بشبكة إنترنت، فهى تعمل منذ وقت طويل بنجاح على المستوى الدولى. وعلى المستوى السياسى تتزايد أهمية ثمة "مرحلة بينية فى الإقليم الكبير": إن 55% من المساعدات الدولية العامة تنبع من الاتحاد الأوربى والدول الأعضاء به.

ولكن لن يسلب أى من جانبى نزع السلطة من الدولة الفردية مكانتها المرموقة التى عليها وستظل دون تغير عما سبق. فاستنادًا إلى أن لها مصادرها المالية والفردية والثقافية، ولأن سياسة التنمية فى حاجة إلى شركاء تخاطب حقيقيين على كل من

الجانبين، وأيضًا لأنها خلقت فى هذه الأثناء شبكة كثيفة من الإلمام بالخبرات وعلاقات وثيقة، فإن ثمة نزاعًا تنافسيًا إزاء تصورات دقيقة سيعمل فضلاً عما سبق على تحسين العمل المشترك بين الجانبين، من جملة هذه الأسباب لن يجوز لأحد أن يهبط بمكانة الدولة الفردية لأن تصبح جهة مسئولة تابعة لسياسة تنمية عالمية ذات توجيه مركزى. وعلى أى حال فإن الشرعية الديمقراطية تؤيدها وتقف إلى جانبها: ستظل الدولة الفردية دائما وأبدًا منوطة بمسئوليتها على أكمل وجه تجاه صاحب السيادة الحقيقى والقائم على تنفيذ جميع سلطات الدولة أولاً وأخيرًا، وهو الشعب. ولكن فى حالة أن ينتهك عمل الدولة الفردية حدود عناصر أخرى ، فإن ما تفعله ثمة نظم ديمقراطية ذكية على المستوى الإقليمى الكبير، كالاتحاد الأوربى مثلاً، أنها لا تتوانى فى التدخل وتقديم التعاون المطلوب لحل الأزمة، وهنا تؤخذ الأصوات، سواء عن طريق خطوط إرشادية ومفاهيم بنيوية، أو عن طريق دول الشراكة، لكى يمكن تبنى مبدأ "إرضاء جميع الأطراف" من خلال التعاون القائم على تقسيم العمل مع الدول المختارة.

وحيثما يتصادم التعاون الإقليمى الكبير نفسه بحدود لا ينبغى تخطيها، فإن علينا أن ننفتح أمام التعاون الدولى. وهنا تتجلى على نحو نموذجى الرؤية التخيلية التى تدعو إليها على العموم بإلحاح من أجل النظام العالمى للحقوق والسلام (انظر الفصل 11)، وهى فكرة قيام جمهورية عالمية، لا مركزية، ولكنها تدعيمية فيدرالية، تبدأ أولاً فى شكل متواضع ومرن، أو ما نطلق عليه ("soft world republic").

وعلى هيئة تشريع مرن ولين، فى مؤتمرات عالمية من أجل سياسة التنمية، تتفق آراء فاعلين رسميين من قبل الدول وغير رسميين على وضع قواعد وتصورات كمرجعيات ملزمة على مستوى العالم. وفى لغة الأمم المتحدة يتم التفريق بين نمطين أو نموذجين، ستقف الأمم المتحدة فى وجه باقى دول العالم تقريبًا فى حالة تقدير وزنهما حق تقدير. فبينما تعترف الولايات المتحدة (فى توافق مع مآربها فى فرض الهيمنة على العالم) بالنموذج 2، وهو يتعلق بعقد اتفاقيات وشراكات حرة اختيارية، تؤيد أغلب دول

العالم الأخرى، لا سيما الاتحاد الأوربى أيضًا، الأخذ بالنموذج 1، أى عقد ثمة اتفاقات على أسس ملزمة، ينص بها على زمن وكيفية الوصول إلى هدف محدد. والنموذج 2 يكاد يخلو من أهميته ووزنه؛ ولكن حين تنعقد النية على جدية تحسين الوضع فى العالم، يتحتم علينا الأخذ بالاتفاقات الملزمة إذا ما تخطينا مرحلة تصريحات النوايا الغامضة.

ونظرًا لأن لدينا – ولحسن الحظ – بعض اتفاقات من هذه النوعية، فإن فى استطاعة ثمة منظمات دولية مثل البنك الدولى وصندوق النقد الدولى ومنظمة العمل الدولية تولى مهام تنفيذية. ومن ناحية أخرى ليس هناك درجات قضائية مسئولة على مستوى عالمى يمكن اقتراحها للبت فى قضايا نزاعية. فى بعض الأماكن، مثل حالة منظمة التجارة العالمية التى يمتد نفوذها إلى سياسة التنمية، تتواجد بالفعل مثل هذه الدرجات القضائية الآن، حتى أنه فى سياسة التنمية هناك حضور للسلطة العامة الثالثة أيضًا فى شكل متواضع ولكنه لا يمكن التغاضى عن دوره الكبير.

فى النظم الديمقراطية يتحتم على سياسة التنمية أن تجد لها ما يبررها أمام صاحب السيادة، أى أمام شعوبها، وصاحب السيادة هذا يهتم أيضًا بالفاعلية والكفاءة: بألا تتسرب الأموال فى منتصف الطريق فتضيع هباءً، أو أنها تخدم مشروعات غير مكللة بالنجاح، ولذلك تصبح عديمة الجدوى عند تنفيذ مهام محل تنافس. كما أنه يسأل على وجه الخصوص عن التبرير. وثمة تعليل أو برهان "واحد"، أى التبرير انطلاقًا من شفقة وتراحم أو بر وإحسان، فهو تبرير مفهوم بطبيعة الحال بشكل تلقائى بالنسبة للأخلاق المسيحية، كما هو مفهوم فى ديانات أخرى مثل البوذية والهندوسية والإسلام واليهودية، بل إنها طبيعية بالنسبة لأخلاق علمانية التنوير، حتى يمكننا القول بأن هناك إجماعًا بين الثقافات والحضارات على هذا الأمر. ولكن ثمة شفقة وتراحم من أموال الضرائب، ومن هذا المنطلق يجبر الناس عليه، فهو مثير للشك والجدال على الجانب الأخلاقى الحقوقى.

والأمر يختلف فى السلوك المقترن بالجزء المدين للأخلاق، وهو العدالة (قارن الفصل 4)؛ إلا أنها لا تبيح إلا بشرعية جزء واحد فقط من سياسة التنمية، أما الأجزاء الأخرى فلنا أن نبررها اقترانًا بالوعى العام العالمى، بل فى بعض منها اقترانًا بمصلحة ذاتية مستنيرة، وهو ما يعنى أنها مرتبطة بفطنة سياسية. فإذا فهمنا رغم ذلك المصلحة الذاتية بمعنى الجانب الجيوستراتيجى فقط ، فالذى يلى فى المقام الأول عندئذ الواقع بإفريقيا: أثناء الحرب الباردة كنا نرى ، سواء من جانب السياسة أو من جانب الإعلام، محاولات لكسب رضاها، أما بعد انتهاء صراع الشرق والغرب انطوت صفحة المغازلة وهبطت لحد "القارة المنسية".

ويمكن لنا أن نشير إلى مثال آخر فى إطار مصلحة ذاتية أخرى ندركها جميعًا ، وهى مسألة مشاكل اللاجئين التى يرغب كل منا الإمساك بجذورها. وهذه الإشارة تحتمل التصديق ومقبولة ظاهريًا، ولكن فى جزء منها فقط، لأنه من النادر أن يهاجر إلى أوربا وأمريكا الشمالية من هم أكثر فقرًا؛ والأقرب أن تتجه الهجرة – خاصة فى إفريقيا جنوب الصحارى– إلى دول جوار عنها إلى دول منظمة التعاون والإنماء الاقتصادى .OECD، علاوة على ذلك هناك كثير من البشر ينزحون عن أوطانهم هربًا من اضطهاد دينى أو عرقى أو سياسى، وهى أشياء لا تنفعها كثيرًا معونة التنمية المتوارثة.

وأيضًا من الأشياء المقبولة ظاهريا، ولكن فى أضيق الحدود، أن ننتظر مع الفقر تجفيف أرض مغذية للإرهاب. ولا شك أن ثمة سياسة تنموية حديثة عليها أن توجه إلى مجابهة الأزمات التى يلعب فى إطارها إعاقة الإرهاب دورًا خاصًا؛ ولكن ثمة تحليل أكثر دقة للأمر سيلاحظ أنه ليس فقط الإغراءات التمويلية التى صرفت على الحادى عشر من سبتمبر، بل أيضًا الجناة وجزء كبير من محيط إمدادهم اللوجستى كان مصدرها الطبقة البورجوازية الكبرى. وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا إضافة لذلك "المراتع الحاضنة" الأخرى للإرهاب، مثل فلسطين، وأيضًا منطقة الباسك وشمال أيرلندا

وأطراف محددة بالهند وباكستان، فسيتجلى لنا الأمر بأن الفقر ليس سببًا لإرهاب. وعلينا - سواء كان ذلك مشروعًا أو غير مشروع - أن نتصدى ونقاوم كل ألوان القهر السياسى والدينى. وفى حالة الإرهاب المتأسلم فإن الأمر على ما يبدو أن هناك من أطلق عنان فكره على أن يصب جم كراهيته وحقده على "الغرب"، لأنه ما من أحد إلا وقد أدرك أن هذا الغرب متفوق عليه منذ زمن بعيد، ليس فقط اقتصاديًا، بل أيضًا على المستوى العلمى والتقنى، وربما فى بعض الجوانب الثقافية.

والأقرب أن ثمة وقاية من الإرهاب عليه أن يسير فى طرق ثلاث: أولاً أن نعمل على تجفيف الوسائل التمويلية المساعدة له. ثانيًا يتحتم علينا كعماد جديد لسياسة التنمية فتح باب حوارات توسطية للثقافة وإقامة خطابات بينية ثقافية، وهو ما يحققه مهمتان. على دول منظمة التعاون والإنماء الاقتصادى OECD، وأيضًا الولايات المتحدة على وجه الخصوص، أن تعلم العالم أن ينظر إلى الأشياء من وجهة نظر الثقافات الأخرى، وإلا سيرتكب حتى من هم معاونون لهم بنوايا حسنة أنفسهم ، أخطاءً فادحة، ويشجعون على اغتراب الناس عن ثقافتهم الخاصة بهم التى لا يمكن غالبًا إعادة تأهيلها وإحيائها مرة أخرى. وأما الثقافات الأخرى، وتحديدًا الدول الإسلامية، عليها أن تدرك القسط المعيارى للمدنية الحديثة (انظر الفصل 12.1) على أنه إطار يشجع على كل أطياف المصالح العامة بين البشر باستخدام وسائل عدة، منها القانون والديمقراطية والعلوم الطبيعية والطب والهندسة والاقتصاد العقلانى[17] والعلوم الإنسانية المنفتحة على جميع الثقافات والحضارات، وفى نفس الوقت نترك لجميع الثقافات والحضارات حقها فى الخصوصية. واستنادا إلى هذا الحق من الممكن رفض

(17) يثير تاريخ الاقتصاد شكًا تجاه الأطروحة شائعة الانتشار لدى النقاد من أن العولمة الاقتصادية من شأنها أن تدعم وتحث على توليد اللامساواة، وذلك لأنها تقيم الدليل على زيادة عدم المساواة فى جميع أنحاء العالم خلال الفترة الزمنية التى اكتنفتها محدودية التضافر العالمى للغاية، أى فى الأعوام من 1914 وحتى 1950 (Lindert/Williamson 2001) ورغم ذلك من المفترض أنه يتحتم علينا مراجعة ما إذا كان للحربين العالميتين وأزمة الاقتصاد العالمى (1929/30) دور فى خلق وضع استثنائى أم لا.

سواء المركزية الأوربية والأمريكية، أو أيضًا مناوؤها البسيط - مركزية إفريقية أو إسلامية التى تعرف بنفسها من خلال رفضها لكل ما هو غربى. وثالثًا ينبغى ربط أى عمل جماعى وخبرات مشتركة فى شبكة واحدة يتزايد تلاحمها على الدوام، وذلك لأن ثمة علاقات تعاونية تنشأ من خلال ممارسة التعاون على أرض الواقع، ثم إن ثمة تعاونًا ناجحًا من شأنه أن يقوض الشعور بعدم الثقة. ورغم ذلك فإن من بين شروط التعاون الحقيقى أننا نكون جادين فى شراكة بعضنا لبعض، وهذا يتطلب عدم التعالى من جانب الأغنياء لما لديهم من معرفة أفضل، كما يتطلب من الفقراء التوقف عن النغمة الدائمة بإلقاء الذنب على الآخر الغريب وهو ما يشير إلى نفض كل مسئولية خاصة به عنه.

وكيف يبدو الأمر مع وجود برهان ثالث لمصلحة ذاتية مستنيرة، حين نشير إلى أن العلم يثبت أن التوازن الأيكولوجى بالعالم سيسوء بدرجة قاطعة ما فعلنا غير ذلك؟، وكنوع من ممارسة سياسة بنيوية عالمية ، فإنه لا شك فى أن سياسة التنمية بإمكانها محاولة إيقاف نزيف قطع أشجار الغابات الإستوائية، إلا أن اتجاه تحميل الطبيعة بمزيد من الأعباء آخذ هو الآخر فى الصعود فى الدول الغنية: مطالبة كل فرد بحقه فى مساحة خاصة بالمسكن والمواصلات، وحقه فى الطاقة ومياه الشرب وكميات القمامة. ونظرًا لأن ثمة سياسة تنموية مكللة بنجاح تعمل على مساعدة الدول الفقيرة على أن تبلغ المستوى الذى عليه الدول الغنية، فإن هذه السياسة تساهم بالتالى فى تنامى خطر لا يمكن غالبًا تصور "تمويله الأيكولوجى". فالحاجة إلى الطاقة وحدها قد تضاعفت إلى ثلاثة أو أربعة أضعاف الكمية التى كان يستهلكها كل فرد. وهناك بعد آخر لطلب متحرر من القيود يضاف لذلك فى كثير من الدول النامية كمعامل ضرب حسابى: الزيادة السكانية.

فقط لأن هذا الأمر معروف بالفعل، فلا يصح تركه جانبًا دون التعرض إليه: فى السنوات العشر وحدها ما بين المؤتمرات القمة الثلاثة الكبرى، مؤتمر القمة الأرضية بريو دى جانيرو عام (1992)، ومؤتمر القمة العالمى للتنمية المستدامة بجوهانسبرج عام

(2002) تزايد عدد سكان العالم مرة أخرى بنحو 800 مليون نسمة، أى حوالى 15% ولأن ذلك يحدث على وجه الخصوص بالدول الفقيرة، فقد ارتفعت مع الزيادة السكانية معدلات الفقر بهذه الدول، هذا بالإضافة إلى ما يرتبط بذلك من هدم بيئى. ولا توجد روشتة ببراءة اختراع للتصدى لهذا الأمر، ولكن التأهيل يشكل عنصراً مهمًا، وعلى الخصوص تأهيل النساء. وبناءً على ذلك يتحتم على كل منا مهاجمة ما هو غالبًا غير ممكن، ونربط ما بين محاربة الفقر وهدم البيئة بالحرب من أجل تعليم وتأهيل ذات مستوى أعلى، وفوق ذلك – وهذا أمر يشكل مشكلة فكرية وعقلية أخرى فى البلاد الفقيرة – نحث وندعم حق المساواة بين الرجل والمرأة.

15.3 هل المعونة من أجل التعامل التجارى ؟

العقيدة الليبرالية تؤمن بالمقولة: "التعامل التجارى عوضًا عن المعونة -trade not aid" وفى الواقع أن السوق الحرة تحث قوى الإبداع أوالابتكار والجرأة أوالشجاعة والكد أوالتعب... تلك القوى التى تقود إلى حياة راغدة أعظم شأنًا على المستوى الجمعى (انظر الفصل 3.2). ورغم ذلك لم تتحقق "يوتوبيا الحياة الرغدة للجميع" فى هذه السوق الحرة. وقد نشبت أولى مشاكله من "القانون المذكورللتشويه العقلى للمنافسة": بأن يكون الأمر عقلانيًا للإنسان الاقتصادى Homo oeconomicus فى أن نشوه التنافس من أجل المصلحة الشخصية.

وعلى مستوى الدولة الفردية فإن "الوسائل العلاجية" معروفة: قانون الحماية، ونظام للسوق، ويضاف لهما رقابة بنكية ومعايير اجتماعية وأيكولوجية. ولذلك فثمة سياسة تنموية ملائمة ينبغى أن تمارس سياسة بنيوية عالمية؛ وفى إطارها تتصدى وتجابه الجريمة الاقتصادية الدولية، وتسخر نفسها من أجل إطار نظام أفضل لأسواق المال والاقتصاد، وتدافع عن هيئة كارتل عالمى، وعن عمارة مالية دولية أفضل، وعن رقابة بنكية عالمية، وعن معايير قابلة للتنفيذ للالتزام الذاتى من جانب مؤسسات (مالية) فاعلة على المستوى الدولى، وأخيراً تدافع عن أقل معايير اجتماعية وأيكولوجية.

وفى ذلك تلتمس سياسة التنمية تجنب خطأ السياسة القومية، بألا "تنسى" مصروفات الدولة الاستثمارية (بما فى ذلك مصروفاتها على التعليم) عن طريق مصروفات الدولة الاستهلاكية (بما فى ذلك مصروفاتها على الصحة ورعاية المسنين)، وإلا فإنها ستقع فى المحظور تجاه العدالة من أجل أجيال المستقبل. ومن هذا المنطلق فإن من بين ما يدخل فى أجندة أية سياسة تنموية مستدامة كل من حماية البيئة، وخاصة حماية المناخ، وأيضًا مناهضة عمل الأطفال. ولا شك أن هناك بعض المنظمات غير الحكومية بالعالم الثالث تعتبر المطالبة بمستوى بيئى موحد أو الحملة ضد عمل الأطفال بمثابة ورقة توت أخلاقية تتوارى خلفها المنفعة الغربية، وهذا يعنى أن تكون هناك استراتيجية أخرى لتفريق وعزل السوق، إلا أن حماية البيئة فى العالم الثالث لاتعتبر ترفًا بالنسبة للأغنياء، لأن الفقراء يعانون أكثر من تلوث الهواء، ومن وجود مياه شرب غير صحية ، ومن أطنان متزايدة من القمامة. ولا يسمح لأحد، سواء فرد أو جماعة أو مؤسسة، أن يسلك سلوك أسراب الجراد، التى تحط فى أى مكان، وتلتهم كل شىء، ثم تواصل هجرتها إلى مكان آخر. ومن يدافع عن عمل الأطفال بوصفه فرصة للسوق، عليه أن يفكر فى أنها تتواجد غالبًا فى بلاد تسودها بطالة مرتفعة، تبلغ حد أن الأطفال يؤدون أعمالاً بدلاً من قيام الكبار بها، وهو ما يعكس نوعًا من الاستغلال. فثمة أطفال يعملون فى سنوات مبكرة، يتحملون علاوة على ذلك مخاطر صحية ويضيعون فرصًا هائلة للتنمية.

وبينما ذابت السيادات الاستعمارية على مستوى العالم، نجد فى أماكن أخرى – بالغابات الإستوائية – قد ظهرت بها استعمارية جديدة إلى حد ما (انظر ما كتبه 2004 Höffe فى هذا الشأن من قبل فى الفصل 11.2). ووفقًا للمبدأ الأساسى الذى سار وراءه بكل أسف أيضًا الرأى العام العالمى، القائل:"لا نجاح بدون لوبى"، تحتم على السكان الأصليين، كما هو حال الهنود الحمر بأمريكا الجنوبية على سبيل المثال، أن يخرج من أوسطهم صحفيون ومحامون وسياسيون، بل وعلماء وكُتّاب وأدباء، إضافة إلى رعاة ممولين أكفاء، ومؤسسات ناجحة. كما فُرض عليهم بادئ ذى بدء بناء النظام

التعليمى المطلوب وتغيير عقليتهم وتفكيرهم فى اتجاه القدرة على التنافس، وأخيراً وليس آخراً التخلى عن الشكل الاستيطانى الذى نشبوا عليه حتى الآن لصالح التحضر وثقافة المدينة. إلا أنهم على هذا النحو قد افتقدوا أسلوب حياتهم الخاص بهم؛ وبالتالى لكى يضمنوا الشرط المبدئى لبقائهم فى الحياة، ويؤسسون لوبى مسموعًا بقوة فى الرأى العام العالمى، تحتم على السكان الأصليين أن يتكيفوا مع ثقافة غريبة عليهم، وأن يدفعوا ثمن ذلك بتوديع ثقافتهم ودفن حضارتهم ابتغاء البقاء العضوى فى الحياة.

ولو أراد المرء أن يحول دون حدوث الإبادة الجماعية الثقافية على أقل تقدير، واكتفوا بالعضوية غالبًا، لكان لزامًا عليه ألا يمنح الهنود الحمر سوى ما هو حق لجميع الشعوب درءًا لما يتهددهم من انقراض: حق الدفاع عن وطنهم ضد كل دخيل متطفل عليهم. ولا شك أن الدول المعنية بشكل مباشر ستعلن الموضوع أنه شأن يخص الأمور الداخلية بالدولة، ولكنهم يحطون بذلك من شأن أن ثمة دولة يستوطنها منذ آلاف السنين السكان الأصليون، فهى لا تنتمى إليهم، بل هى ملك الغرباء والدخلاء عليها، أى المستعمرين.

ولا شك أن من الممكن أن يدافع هؤلاء عن ذلك بالحجة التى تقول بأن الظلم الذى مارسته الاستعمارية الأولى قد توارى الآن أمام علاقات حقوقية جديدة، لأن من يصلح ويعمر بلداً عبر قرون، يكتسب حقًا أخلاقيًا بها. ولكن هذا الدفاع يقوم فى استدلاله على افتراض إمبريقى غير صحيح. نعم لم يستقر السكان الجدد فى أرجاء رحبة بأمريكا الجنوبية منذ خمسة قرون، ولكن منذ أجيال عدة؛ رغم ذلك، نظراً لأن مناطق غابات الأمازون التى هى حتى الآن أراض لم تمتد إليها يد البشر لأبعد الحدود، ظلت مستثناة من ذلك الأمر، فإن استغلالها الحالى من وجهة نظر دليل الاستيطان طويل الأمد غير مبرر. والفيلسوف عند افتراضه يتمسك بالمطالبة بالحرية دون السقوط فى حبائل القانون الدولى، حتى لو تعدت فى ذلك حدود مطلب راديكالى؛ ولكننا نرى أن أساس شرعيتها معترف به على العموم: فمن الحق ، من ناحية وفقًا لقانون حق

السكان الأصليين فى الحياة، ومن ناحية أخرى وفقًا لقانون حق تقرير المصير، حين نفصل غابات الأمازون (ووفقًا لهذا المعنى الغابات الإستوائية بإفريقيا وآسيا) عن الدول محل التساؤل، ونعلنها على أنها كيان مجتمعى خاص بذاته، ثم نتعامل مع هذا الكيان المجتمعى، كما هو مألوف مع أى كيانات مجتمعية أخرى، على أن لها قدسيتها على الجانب الإقليمى.

وعادة لا يسمح هذا المبدأ الخاص بعدم الانتهاكات الإقليمية بإقامة أية اتصال اقتصادى واجتماعى، ولكن فى ظل شروط إطارية تجريبية محددة يتحول هذا التصريح إلى منع وحذر. والكل يعلم الآن أن السكان الأصليين، بمجرد وجود اتصال بينهم وبين "الثقافة الغربية"، فليس فى مقدورهم انتزاع أنفسهم من امتصاصها لهم. ونظراً لهذا السبب أنهم قد تهدمت هويتهم الثقافية على أقل تقدير، بل تركوا الأرض دون أدنى حق لعودة للأصول قبائلية أخرى يعيشون بها على أكمل وجه. والمطلب الذى ترك دون شك أثرًا جانبيًا مرحبًا به له ميزة أيكولوجية: فقد وهبت البشرية بمحمية طبيعية عملاقة؛ ولكنها لم توهب من البرازيل وكولومبيا وبيرو ، والدول الشبيهه بإفريقيا وآسيا، بل الذى وهبها هم السكان الأصليون المذكورون.

وهذا التفكير الابتداعي الذى يؤمن بأنه حيثما لا يزال يعيش سكان أصليون، ولاتدخل حماية للغابات الإستوائية فى المقام الأول فى ظل حماية البيئة، بل يسقط أمر تحريم إبادة الشعوب، هذا التفكير يخلق بحق وضعًا شديد الحساسية على الجانب السياسى، ليس فى استطاعة سياسة التعاون التنمية وحدها أن تعالجه، إلا أن فى إمكانها هنا - كما فى بعض موضوعات أخرى- أن تتولى مهمة التنسيق والترابط، كما أن فى مقدورها أن تحرص على أن الاختصاصات المختلفة لحكومة ما تكمل بعضها بعضًا فى الأعمال، بدلاً من تعارض بعضها بعض، ولعل هذا من شأنه أن يعمل على نشوء تضافر وتآزر.

هناك مشكلة خاصة أخرى تضاف لما سبق بالنسبة للدول النامية. لكى يصير المعتقد الليبرالى مفتقداً لثمة مذاق تهكمى بالنسبة لها، يتحتم عليها أن تكتسب

قدرة، يتوفر وجودها فى أحسن الأحوال بشكل أولى: قدرة على الفعل، اقتصادية واجتماعية وسياسية، وفى نظر الاقتصاد الكلى قدرة على التجارة على وجه الخصوص. ولذلك فإن ما يسبق المبدأ السياسى الاقتصادى القائل " التعامل التجارى عوضًا عن المعونة –trade not aid" المبدأ السياسى للتنمية القائل "المعونة من أجل التعامل التجارى – aid for trade"، وبترجمة حرة لهذا التعبير فإنه يعنى: المعونة بغرض المساعدة الذاتية. ومع العلم والتقنية ورأس المال ينبغى أن تعطى سياسة التنمية الدول النامية القدرة على مشاركة قوية فى المجالات العلمية والثقافية لثمة تعاون دولى.

إلا أن ثمة تنمية مؤلمة بالنسبة للدول الغنية تساهم أيضًا فى المساعدة الذاتية: هجرة أو تحريك ونقل أماكن العمل من أماكنها الأصلية. ومن المنظور القومى فإنها قد تبدو بمثابة فعل غير وطنى، على الرغم من أنها تساعد غالبًا على تأمين أماكن العمل المتبقية؛ ولكنها برؤية عالمية تعمل على تحسين الفرص الخاصة بالدول الغنية الأقل عددًا. وما يشبه ذلك ينطبق على معوقات التجارة. من المعروف أن المعونات المالية الغربية الرسمية لقطاع الزراعة تبلغ حوالى 200 إلى 300 مليار يورو سنويًا، ونصيب معونة التنمية الرسمية من هذا يصل إلى الربع وحتى السدس، أى 50 إلى 60 مليار يورو. وهى إضافة إلى ما يفرض عليها من جمارك باهظة على المعدات الزراعية تؤثر سلبًا على الدول النامية بدرجة حساسة ، حيثما يحتمل أن يكون الأقرب إلى تحقيقها تنافسًا فى مجال محدد: فى حالة تحقيقها لمنتجات زراعية. إن الازدواجية الأخلاقية عند الأغنياء، المناداة بالليبرالية والتحررية بين بعضهم البعض، بينما تفرض القيود التجارية على الفقراء، تكلف إفريقيا ما يزيد بكثير عن تعلقها "بسياسة تنمية الفتات".

ويمكن تعميم هذا الموقف: على النقيض أيضًا من موقف كثير من النقاد فإن المشكلة هنا لا تكمن على الأخص فى العولمة الاقتصادية، أى عند فتح أبواب أسواق الاقتصاد والمال، بل فى حالة عدم فتحها. فنحن نتحدث عن ليبرالية ، ولكننا نغلق أبواب أسواقنا أمام منتجات مناطق أخرى: الغرب ضد الدول النامية، وهؤلاء سواء فيما بينهم أو أيضًا ضد الأمم الصناعية (Bhagwati 2002) .

إن ثمة "سياسة تجارية استعمارية" لا تنظر إلى الدول النامية سوى أنها مناطق لتصريف ما لديها من بضائع فقط إلى أبعد الحدود، فهى لا تخرج فقط على كل معانى الالتزام والمسئولية "الناعمة" مثل التعاطف والتراحم ومحبة البشر، بل إنها تنتهك العدالة "الصلبة" ومفهومها الأكثر تواضعًا، الحيادية. فبدلاً من وجود تجارة عالمية حرة تتعامل مع الجميع بدرجة متساوية فى الحقوق، هناك تواجد لامتياز ذاتى للدول التى هى بالفعل غنية، وفى الوقت ذاته هناك تمييز وتحامل على الدول الفقيرة.

وفى المقابل إذا قامت دول منظمة التعاون والإنماء الاقتصادى OECD بإلغاء جميع الجمارك والضرائب على المعدات الزراعية وغيرها، فإن إفريقيا ستحصل فى هذه الحالة – وفقًا للتقديرات – من هذا الوضع على معدل نمو قدره 4% ولأن ثمة تحسنًا فى الصادرات بنسبة 1% من شأنه أن يقلص الفقر فى إفريقيا بمقدار 12%، نجد أنفسنا إذن أمام واجب مهم. ويضاف لذلك أن الدول الإفريقية تغلق الأبواب أيضًا أمام ثمة تحول ليبرالى. فلو أنهم فتحوا أسواقهم فى التسعينيات، كما فعلت آسيا، لحقق اقتصادهم معدلات نمو بدرجة قوية، ولكان دخل الفرد – كما يقدر الخبراء – قد بلغ ثلاثة أضعافه وانخفض الفقر بدرجة بالغة، كما حدث اليوم فى الهند والصين (انظر Tigges 2003).

هناك بعض الموضوعات الخاصة بسياسة التنمية محل خلاف. على سبيل المثال ترغب الولايات المتحدة إدخال مواد غذائية جينية إلى إفريقيا من أجل مواجهة الفقر، وهى مواد مقاومة لحشرات وبائية محددة، ومن شأنها أن ترفع سواء إنتاج المواد الغذائية أو الصادرات الزراعية. إلا أنه من الجائز أن تختفى مصلحة اقتصادية وراء هذا التعليل الذى يبدو أنه فى صالح البشرية، وذلك لأنه لا يُسمح بتوريد البذور التكوينية أو الجينية إلى الاتحاد الأوربى، وهو أمر تعترض عليه الولايات المتحدة وتقدمت بالشكوى لدى منظمة التجارة العالمية (WTO) فى هذا الشأن، حتى أنه من المرجح أن يكون هذا الموضوع أقرب إلى نزاع سياسى تجارى وبيئى بين الدول الغنية،

عن أن يتعلق بمعونة تنمية للفقراء. ولأنه حتى الآن لم تتجه الأنظار فى هذا الشأن إلى إفريقيا مطلقًا، فإن البذور الجينية لا تدخل فى إطار معونة التنمية على سبيل الإهداء، بل غالبًا ما تباع، وهو أمر لا يقدر عليه المزارعون الفقراء هناك. وانطلاقا من هذين السببين فهناك شك يطرحه مواطن الدولة بصفته مواطنًا عالميًا: هل يخفى ثمة مصالح اقتصادية قومية خلف كلمات رنانة كمحبة البشرية وأعمال البر والإحسان ، أم أن عليه أن يكون أمينًا ومنطقيًا فى إدراكه للمصلحة الاقتصادية الحقيقية ويوافق على أن تضع ثمة مصالح اقتصادية قليل من القيود فى إطارمحاربة الجوع فى العالم؟ .

وهناك موضوع آخر محل خلاف يتضمن شكوى سياسة التنمية من أن أسعار المواد الخام ينبغى أن تنخفض انخفاضًا كبيرًا. ولعل رجل الاقتصاد لديه الرد على ذلك بأنه لا توجد أسعار عادلة أو غير عادلة، بل هناك ما يعرف بآلية العرض والطلب، إلا أن هناك مثالين – وهما كارتيل الماس الأكثر قدمًا، وكارتيل النفط الأكثر حداثةً – يوضحان أنه من الممكن التأثير تمامًا على الآلية المذكورة، ولإحداث ذلك نحتاج إلى تلك الرباط الذى يربط بين القوة الاقتصادية والسياسية، وكذلك القوة العلمية والثقافية، وهى جميعها لاتملك الدول الفقيرة بنواصيها ولا تتوفر لديها بادئ ذى بدء.

15.4 مسئولية الدول النامية

إن ثمة سياسة تنموية قائمة على شراكة ليس فى مقدورها أن تتخلى عن المسئولية. وفى المقابل لدينا مثقفو الغرب الذين ينصبون أنفسهم دفاعًا عن الدول النامية (وكذلك Kesselring 2003)، فهم يفضلون تهوين شأن تلك الأسباب التى من الممكن أن يلقى باللوم فيها على الدول النامية ذاتها . فعلى سبيل المثال نرى أن من بين أسباب إخفاقهم السياسى إهمالهم لتنمية ريفية، وتفضيل سياساتهم لكبار مُلاك الأراضى وكبار التجار على صغار الفلاحين وصغار التجار، و"استغلال" سكان الريف لصالح سكان الحضر، وتشجيعها لبعض مشروعات قليلة الأهمية، ولكنها تتخذ كمرآة

للتقدير. كما يشارك فى المسئولية أيضًا محدودية الضرائب على الدخل والثروة، وموضوع آخر ملح وحساس: الزيادة السكانية (قارن Leisinger 2002 وآخرين).

فى أماكن كثيرة، وعلى الأخص فى إفريقيا حيث "الحالة الاجتماعية" المتطرفة، وهى القارة ذات الأزمات الثلاث: الحروب، الكوارث، والأمراض، ويتضافر معهم: "سوء اقتصاد وفساد" إلى أبعد الحدود، ثم حروب أهلية لا حصر لها (فى إفريقيا تتورط ربع القارة تقريبًا بلا انقطاع فى صراعات حربية)، ولا ننسى إضافة لكل ما سبق أمراض الإيدز والملاريا التى تظهر فى جنوب القارة ليس فقط على هيئة وبائية، بل فى شكل جائح، و(تكاد) تلم بالشعب بأكمله (انظر بشأن فشل النخب السوداء الكاميرونية كابو Kabou 1993؛ وعلى وجه العموم بشأن إفريقيا، وسقوط الدولة المتنامى والفقر المتزايد، والأمراض الجائحة، والثراء بلا حياء لدى النخب والصفوة، ولكن أيضًا قوى الشفاء الذاتى، راجع مؤسسة هربرت كواندت: Herbert-Quandt-Stiftung 2003).

فى كل هذه المجالات لا يمكن توقع حدوث التحسن المستدام إلا بإصلاحات داخلية فقط ، ولذلك يتحتم على الدول المانحة أن تطالب به، لأنه لا يصح أنه فى الوقت الذى يعالج فيه الطبيب أيضًا من يدخل "بتهور" فى مغامرة مرض أو حادث، تطالب فيه سياسة تنمية حكيمة بضرورة إجراء تغييرات فى البنية. ويستنتج من ذلك على وجه التقريب تأمين الحقوق والمواثيق. ولأنه لا يتوفر فى كثير من الأماكن على الإطلاق الحد الأدنى لها، فقد هبطت الاستثمارات المباشرة الأجنبية للعالم لأقل من واحد فى المائة بإفريقيا. صحيح أن سكان آسيا وأمريكا اللاتينية قد أحدثوا مزيدا من عمليات تغير أخرى ، ولكنها لا تزال تلتوى فى فلكها حول إفريقيا.

إن القتال من أجل ضمان الحقوق ، والحرب على الفساد يصطدمان بعوائق أسلوب التفكير والعقلية. ولا شك أن فى كثير من الدول النامية هناك مناصب رسمية، مثل المحاكم والإدارات ومراكز لتوزيع التكليفات الرسمية، ولكن نظرًا لأن كل فرد لديه شعور أولى بالمسئولية تجاه أسرة أو قبيلة أو عشيرة، فإن كل فرد يفهم الوظيفة

الرسمية على أنها "محل للخدمة الذاتية"، ما لم يكن فى خدمة الفرد نفسه وبعض الأصدقاء، فيكون لأجل الوحدات الاجتماعية المذكورة. وبينما خلق الاستعمار وحدات سياسية جديدة – الدول القومية ، التى فجرت الحدود القبائلية الأصلية، إلا أن العقلية القبلية قد تم الاحتفاظ بها.

وهنا يجب أن تبين سياسة التنمية، إلى أى مدى حققت هدفها المنشود، وهو بناء الوعى. وهناك تخوف من أن عملية تغير العقلية وأسلوب التفكير إما أن تكون وجوبية، أو أنها –تكاد– تكون مستحيلة الحدوث. من الممكن تقديم علاج : علينا أن نخلق مناطق اقتصادية إقليمية كبرى، وتحديداً فى غرب، ووسط، وشرق، وجنوب إفريقيا، وذلك لأنه من الممكن أن تكون ردود فعل القبائل وزعمائها فى وحدات أكبر اتساعا على نحو آخر، "أكثر عقلانية" عنه فى "الدول القومية" لما بعد الاستعمار.

ورغم المعضلات الكبرى لإفريقيا، على الغرب ألا يكون تابعًا "للخرافة"، بل عليه أن يكون أكثر قدرة واجتهاداً ونشاطًا. يقول أحد العارفين بإفريقيا: "إذا شاءت الظروف وتقابلت مع أمهات قبائل الدنكا، حيث إن كلاً منهن مسئولة عن ثمانية أطفال، ويتحتم عليهن الاستيقاظ من النوم فى تمام الخامسة صباحًا، لكى يذهبن من كاودا إلى لوير، من أجل أن يستحضرن المياه فى خلال ساعتين، ثم يعدن ويعالجن المياه، ويأتين بأخشاب الوقود، ويقمن على رعاية الأطفال، فيقدمن لهم الطعام اليومى، ويصعب أن يكون بدرجة كافية؛ من يعايش ذلك من الممكن له أن يتخيل درجة الإعياء والتعب التى تصيب هؤلاء النساء فى المساء، حين يسترحن على مضاجعهن البسيطة، ودون بصيص من أمل فى أن يتحصلن مرة واحدة على متعة فى حياتهن، كأن يكن لهن أجازة أمومة، أو أى نوع آخر من الأجازات الطبيعية" (Herbert-Quandt-Stiftung ، 76 2003).

وهناك عوامل أخرى يجب أن يلقى باللوم فيها على نخبة السلطة، الذين يسلكون سلوك الطغاة استناداً إلى ما لديهم من سلطة وثراء تحقق لذواتهم. إن النظام العالمى فى الوقت الراهن مشارك فى تحمل مسئولية محددة لا جدال عليها تجاه هذا الوضع،

وذلك لأنه يحرص على الاعتراف بأى جماعة تحتل السلطة بوصفها حكومة شرعية، ويساند قوتها فى استحواذها على المواد الخام بالدولة (امتياز مواد الخام)، وأن يكون لها الحق فى أن تحصل باسم الدولة على قروض (امتياز القروض، قارن الفصل ٧ عند Pogge 2003 ؛ إلا أنه ما من أحد يقدر هذا العامل حق تقدير).

ونظراً لأن هذا الفهم للسيادة يعمل على استقرار الحكومة المنوطة بأمر البلاد، أو التحول إلى حكومات فاسدة أخرى، فهناك إذن من الأسباب ما تدفع بالإسراع فى إحداث تغيير فى اتجاه تفكير ذات توجه آخر، لا يستند فيه مطلقاً إلى من بيده سلطة فقط، بل إلى فكر تخصصى مؤهل للقيام بمهام محددة، ويتحقق من خلاله حد أدنى "لحكومة صالحة" (good governance) : فبدون تأمين الحقوق، سواء حق النفس والنفيس، وحق الملكية، وبدون حرية الأديان، وبدون القضاء على الفساد بدرجة كبيرة عما هو عليه الآن، وبدون وجود قضاء مستقل، وإعلام مستقل، وشرطة حيادية تخصصية، ومثلها قوات مسلحة ، بدون كل ذلك فلا يمكن أن نتوقع حدوث تحسن وتقدم جوهريين. ولكن وفقاً للمعلومات الواردة على لسان عالم الاقتصاد الغانى جورج أيبتى George B. N. Ayittey فإن الإشكالية تكمن حقيقة فى أغلب الأحوال فى وجود "دولة وحكومة مافيا أوعصابة تقوم بأعمال سلب ونهب مؤيدة بكتيبة من أفاقين ومحتالين ... وغالباً فى الوقت ذاته ما يكون زعيم الإجرام فيها رئيس الدولة" (74 ، Herbert-Quandt-Stiftung 2003) .

وإلى جانب الأسباب التى تكمن فى تحمل الذات المسئولية والمشاركة فى المسئولية من الخارج، فإن العجز والنقص فى التطور والتنمية يعود إلى حزمة ثالثة من العوامل الفاعلة، منها وجود ظلم بين من الخارج مثل الاتجاه إلى الإمبريالية، وممارسة السخرة والعبودية، والتشريد والطرد من مواطن الحياة الأصلية. وفى مثل هذه الحالات تأمر العدالة المصححة بضرورة وجود تعويض عن الأضرار؛ ولكن لا يوجد لأجلها من يحق له المطالبة بها عن الجميع، كما لايوجد من هو ملتزم بالمطالبة بها على

الإجمال. ووفقًا لمبدأ المتسبب فإن المسئولين المذكورين هم أصحاب الشأن، وينضم إليهم أيضًا المتاجرون بالسخرة فى إفريقيا وزبانيتهم "المعاونون" لهم بإفريقيا؛ بل إن فى موريتانيا والسودان تستمر حتى الآن هناك من يتاجر فى غرب إفريقيا باستعباد الأطفال.

وهناك دليل آخر للعدالة المصححة يؤيد تقديم المعونة التى تأمر بها العدالة: بفضل توزيع العمل والتخصص المهنى والتنافس لاشك أن ثمة سوقًا عالميًا ليبراليًا سيرفع من الناتج الاجتماعى العالمى. إلا أن هذا التميز الجمعى لا يأتى فى صالح جميع الجماعات والشعوب بدرجة متساوية. ولذلك من حق جميع أولئك الذين يتحملون مسئولية المخاطرة الأكبر فى عملية التحول إلى الليبرالية – ولو لفترة انتقالية على أقل تقدير – أن يطالبوا بتسوية معادلة لخوضهم مخاطرة من نوع خاص. ونظرًا لأن هناك التزامًا وواجبًا تأمر به العدالة، فضلاً عن أنه جمعى، فإن الجمهورية العالمية (اللينة السهلة) تحمل على عاتقها فى هذا المقام مسئولية أصلية منوطة بها.

16. سبعة وجوه للطبيعة

لقد أضحى موضوع حماية الطبيعة بصفتها حماية للبيئة التى من الأشياء الواضحة والمفهومة بذاتها للعقل، وتحتل منزلة خاصة فى تصريحات النوايا، وإن لم يرد ذكرها بشكل دائم فى السياسة "الجادة" أو فى السياسة الكونية على وجه الخصوص. ولكن حتى تصريحات النوايا ذاتها تجنح فى المقام الأول إلى ثمة اعتبار اقتصادى، ينظر إلى البيئة الطبيعية على أنها مصدر لا ينضب بقدر الإمكان للعنصر الاقتصادى. أما من حيث رؤية العدو الدائم لهذا الاعتبار، وهو المدافع والحامى للبيئة، متجردًا من كل الأسباب الدافعة لحمايتها، فإن الخطر الذى يتهدده هو أن يستبعد الاقتصاد أو يستهجنه فى مجمله أو يجعله مصدرًا للشر. إن اهتمامات المواطن العالمى تتجه نحو زاويتين: الاهتمام بوجود نظرة شاملة إلى الطبيعة، بالإضافة إلى اهتمامه

بتعليلها وإقامة الدليل عليها على المستوى البينى للثقافات (بشأن الوضع الحالى لأيكولوجية العالم، انظر: Hauchler 2003 واخرين، ص 179 وما بعدها).

ولكى نعضد مصداقية التعليل، فإننا ننصح بأن نضع فى اعتبارنا وجود بعض الأصوات البارزة للأدب خلاف الأدلة والبراهين الفلسفية. و حتى نرسوا إلى بر ولا نضل الطريق، أو لا نتصف بامتياز أحادى الجانب فى منطقتنا الحضارية بأوربا، سنقوم باختيار ثقافات وحضارات نائية من الناحية الجغرافية، وهى هنا الثقافتان الصينية واليابانية، بل يتضافر معهما أيضًا حضارة أمريكية جنوبية من حيث السكان الأصليين. وكما تشهد جملة وثائق أدبية، فإن تلك الحضارات والثقافات متحدة فيما بينها مع التقدير السامى الألمانى أو الأوربى للطبيعة. ولا شك أن هناك اختلافًا فى الانطباع الملموس الخاص بالتقدير القيمى – وهنا يسرى أيضًا الحق فى التباين ، إلا أن هناك ثمة رؤى على درجة من الأهمية تتعانق مع جوهر الإنسان، وبالتالى فإن لها منزلة أنثروبولوجية.

16.1 علاقات مختلفة غير مفهومة

تبدو الفلسفة من الوهلة الأولى أنها غير مسئولة من حيث مجال الاختصاص عن مفهوم الطبيعة، وذلك لأن كبار ممثليها من علماء فى الرياضيات والعلوم الطبيعية، وأحيانًا – أمثال فيثاغوراس Pythagoras وجوروس Gurus، وهما من اللاهوتيين، ومنهم أطباء مثل (لوك Lock) وأمناء مكتبات مثل ليبنيتس Leibniz، وانضم إليهم منذ كانط Kant أساتذة جامعات. و فى المقابل لم تتوفر لدينا مهن مرتبطة بالطبيعة، مثل أن يكون لدينا فيلسوف يعمل خبير غابات أو خبير زراعات. ورغم ذلك فقد كانوا على عهد موصول بمعانى الثقة بعناصرالكلمات الحاسمة فى الحياة: الطبيعة (فقد كان أصل الفلسفة الغربية موصول بحبل الطبيعة: physis)، وعلم الأخلاق (وهو سرعان ما سار على نهج تأمل الطبيعة)، والاقتصاد ذاته (وبداياته عند ومنذ أرسطو، وفى العصر

الحديث على الأخص عند آدم سميث Adam Smith، بل والمشروعات التجارية (وقد ذكرنا من قبل النموذج القدوة عند طاليس - Thalesانظر الفصل 3).

ونخص بالذكر أن هؤلاء الفلاسفة كانت لديهم مسئولية تجاه شيء، نادراً ما يرنو إليه أحد اليوم بكل أسف في كل مكان، بل ولا يخطرعلى باله، وهي المسئولية من أجل تأمين بعيد المدى، أي من أجل الاستمرارية والبقاء في الحياة. ولا يصح بأي حال من الأحوال أن نقصرها على أشياء قليلة، أو حتى على عامل واحد. وكما كان الحال قديماً عند وكيل الشيء العيني، وهو القائد الساكسوني لمنطقة أوبر برج، هانز كارل فون كارلوفيتس (1713)، الذي كرس آنذاك اهتمامه بغابات الجبال المعدنية، فإن الأمر يتعلق بمهمة غير مخفضة ولا تختزل. فبدلاً من أن نصل بعوامل قليلة إلى الحد الأعلى، وهو أسلوب يقود غالبًا إلى ما هو سيئ في تسوية الحسابات، يتحتم علينا مراعاة عوامل كثيرة في الوقت ذاته، وهذا يتطلب توخي الأمثل. لكن الأمر يحتاج الاستمرارية لشبكة من المهام والأهداف؛ ومن يبتغي أن يضعها في فكره على أن يحققها، عليه أن يلفت النظر إلى جملة من القضايا الأساسية، التي تُعد جوهرية، عبوراً بحدود ثمة ثقافات وعصور، ولا يجيب على تلك الأسئلة باجابات حالية قصيرة النفس[18].

ومثال ذلك النفس القصير الحالي محاولة كتابة تاريخ العلاقة الإنسانية تجاه الطبيعة، علاقة الإنسان بالغابة مثلاً، في شكل دراما من خمسة فصول: في الفصل الأول تكون الغابة فيه مجالاً للجمع والصيد والحصول على الأخشاب؛ وفي الثاني تستغل من وجهة نظر المجالات الثلاثة جميعها استغلالاً سيئًا، ولذلك – في الفصل الثالث – فهي تطلب ضرورة حماية الطبيعة والبيئة، إلا أن هذه الحماية – الفصل الرابع – تُعرض للخطر من خلال المصالح الاقتصادية بالدول الصناعية. وفي الفصل

(18) من جملة المراجع الجمة في موضوعات الطبيعة والغابات والأحراش نشير إلى قليل منها: Ar-nould/Hotyat/Simon 1997 & Schanz 1996 & 1996 Konold & 1994 & Küster 1998 Ammer/Pröbstl وزارة البيئة وحماية الطبيعة وأمن المفاعل النووي 1992 & منظمة & FAO 1997 الجمعية الألمانية للغابات 1998 – ومن منظور فلسفي انظر Ritter & Höffe، الفصل 8& Wöbse 2002 .

الخامس والأخير يعترض على هذا الخطر قوتان: الوعى الأيكولوجى، وحاجة ساكن المدينة الكبرى إلى مساحة مكانية تقابلية من أجل الراحة والمعايشة.

وهذه الدراما ليست خاطئة؛ إلا أن التحول النموذجى التشبيهى المزعوم بها وهناك عدد هائل من التحولات النموذجية، ما هو إلا حقيقة بمقدار الثلث فى أحسن الأحوال. فهناك توتر بين علم الأيكولوجيا وعلم الاقتصاد يتضح على سبيل المثال فى قلب أوربا قبل ذلك بزمن بعيد، ثم يتجلى تحديداً فى الجوهر القانونى لنظام الغابة فى باكورة العصر الحديث. إن السبب الذى يكمن وراء تدمير الغابات الإستوائية على الجانب الآخر لا يرجع إلى شىء آخر مطلقًا سوى استهلاك الأخشاب من قبل الدول الصناعية؛ بل إن التعريف المفضل بأضلاعه الثلاثة لمعنى الاستمرارية والبقاء فى الحياة : مستوى معيشة مرتفع اقتصاديًا + أمان اجتماعى + استقرار أيكولوجى، لايزال ضيق الأفق إلى حد كبير. ولذلك يجب أن نحسب حساباتنا على مزيد من الاستدامة، وبمفهوم فلسفى.

ومن يسأم حياته بمدينة كبرى: من إزعاج وضوضاء الشوارع، والضغط العصبى والإثارة فى المهنة أو من المنازعة مع أمثاله من البشر، أو مع نفسه، يبحث فى الطبيعة عن التوازن: فى مقابل الإزعاج يجد الراحة، وهناك الوداعة بديلة عن الإثارات، والسلام عوضًا عن المنازعة. ولكن غالبًا ما يخيب الأمل فى الطبيعة بصفتها مصدراً للراحة، ونبعًا للصحة؛ فحاجة أحد المارة بالشوارع إلى الهدوء يصيبها ضوضاء الجرارات وأصوات الموتورات؛ وإن كنت فى حمام سباحة ربما تصاب بطفح جلدى؛ وإن كنت فى جولة إلى الجبال الشاهقة ربما يجرفك فى الصيف انهيار صخرى معه إلى القاع، أو يهوى بك فى الشتاء انهيار ثلجى. وبينما تتصيد الجوارح فريستها فى لمح البصر، تتصارع الكلاب والقطط، وفى أماكن أخرى الأيائل، من أجل السيادة على المكان الذى يعيشون فيه.

ويبدو لنا فى وضوح من الأمثلة الأولى أن الطبيعة التى نلتمسها ليست طبيعية بدرجة كافية، كما أنها فى الأمثلة التالية رغم طبيعيتها، إلا أنها خطيرة؛ كما أنها فى

الأمثلة الأخيرة تقدم لنا صورة للنزاع، بل للصراع على حياة وموت. بناءً على ذلك، هل طمرت خيبة الأمل الرهيبة الأمل المنشود فى استعادة التوازن؟. وما معنى الطبيعة فى حقيقة الأمر؟.

تأتى الإجابة الأولى على نحو سهل: الطبيعة لها معان كثيرة. وكما كتب الأديب نوفاليس (Novalis (1987 ، 99 – 107" بأننا تجاه الطبيعة فى علاقات مختلفة غير مفهومة، تماماً مثل علاقاتنا مع البشر"، وبنظرة تأملية متفحصة، فى أكثر من علاقة. فالطبيعة تتجلى لنا على أقل تقدير فى وجوه سبعة (قارن Höffe 2002، الفصل 7.1). ويستطيع أى منا أن يلتقط هذه الوجوه فى بساطة، كما أنها تتوارد شيئًا فشيئًا إلى فكر كل من يتدبر الأمر على نحو شامل. ولا نقول بأننا لن نخرج بأشياء قليلة من هذا الأمر، لأن على العكس من أسلوب التفكير فى اتجاه واحد المنتشر، سنظفر بتابلو غنى، وأيضًا ملىء بالإثارة. ونظراً للتساؤل عن كيفية أن تترابط الوجوه بعضها مع بعض فى علاقة، فإن الفلسفة تتلمس التوصل إلى متتالية موضوعية.

ومن يقول: "أرغب فى الخروج إلى الطبيعة"، فالطبيعة فى مخيلته أنها الآخر، فهو ينظر إلى ثمة مروج أو غابة على سبيل المثال على أنها النقيض لحياته فى المدينة. و"**الوجه الأول**" الذى ننساه رغم أنه أكثر الوجوه أساسًا، نجده بالنظر إليه بموضوعية تصحح الأمر: لقد خرج الإنسان "من" أحضان الطبيعة ، وهو نتاجها. فبعد تطور طويل المدى لما هو مجرد مادة إلى أعضاء حيوية بسيطة، ثم إلى نباتات، وبعد ذلك إلى حيوانات، ظهر فى نهاية مشوار النشوء والإرتقاء الجنس البشرى الذى يعرف بـ "الإنسان العاقل" أو Homo sapiens .

يعيش فى جنوب شيلى والأرجنتين هنود حمر، يطلق عليهم الشيليون اسم "الأروكان" – Araucanian على أنهم يسمون أنفسهم "المابوتش" – Mapuche أو الإنسان الأول على الأرض، نظراً لأنهم يعتقدون أن أسلافهم قد خرجوا مباشرة من أرض شيلى. ولأن ملامح وجه الهنود الحمر تشبه ملامح أهل التبت بدرجة ملحوظة،

فقد اعتبرهم العالم الإثنولوجى المستنير أنهم منغوليون عبروا قديمًا مضيق بيرنج وجاءوا إلى شيلى. إلا أنه من الممكن أن نفهم وصفهم لأنفسهم بأنهم "إنسان الأرض الأول" على نحو آخر، بمعنى الوجه الأول للطبيعة. ومثل كل البشر، نجد أن المابوتش أيضًا قد خرجوا فى الأصل من الشىء الذى تصفه "الأرض" بأنه جزء للكل، من الطبيعة. ولذلك من حق قبائل المابوتش – ولكن شأنهم فى ذلك فقط شأن جميع البشر الآخرين – أن يجلسوا فى رباطة جأشهم، مدركين لذواتهم، حين يقولون: نحن لا نبجل فقط على الطبيعة، بل إننا أيضًا منها ذاتها.

أيضًا **"الوجه الثانى"** يعارض تصوير الطبيعة على أنها نقيض للإنسان. والصورة المتوافقة البديلة عن ذلك هى الصورة الرعوية الهادئة المحبوبة فى شعر رومانتيكية الطبيعة، والتى أبدعها شاعر الرومانتيكية كلوبشتوك Friedrich Gottlieb Klopstock فى أعماله: " التحور– Die Verwandlun "و "بحيرة زيوريخ – " Zürchersee، وهى عن الإنسان "الوليد" بصفته كائنًا حيًا من خلق الله ، وعن "الأم" الطبيعة: فالجوهر الذى أفرزته الطبيعة لا تستودعه ولا تنفصل عنه مطلقًا ، والإنسان بصفته رفيقًا للطبيعة سيبقى معولاً عليها على الدوام؛ وبدءًا من الأوكسجين الذى يتنفسه، والماء الذى يشربه على الأرض التى يقيم عليها أو بها الإنسان، وحتى ما تجود به السماء والأرض والماء من نعم ، فإن الطبيعة توفر له كل ما هو ضرورى لاستمرارية حياته. ونقرأ من أشعار جوته Goethe الطبيعية الغراء، فى قصيدته (على البحيرة – "Auf dem See: **"وغذاء طازج / ودم جديد / ارتشفه من عالم حر / يا لها من طبيعة حانية وجيدة / تحملنى على صدرها"**. إن الغابة تبين هذا الأمر على الخصوص بشكل ملفت للأنظار: إنها تجود على جامع الثمار والصائد بما لديها من غذاء وكساء ونباتات فيها الشفاء؛ فهى تمده بالأخشاب التى يحتاج إليها من أجل السكن والدفء، وفوق ذلك تجدد له الهواء الذى يستنشقه، وتخزن سواء الماء أو ثانى أوكسيد الكربون، وتحول دون حدوث تحات أوتآكل وانهيار لكتل صخرية وثلجية هنا وهناك.

وحيث إن الطبيعة قد أفرزت الإنسان، فهى تدرك قيمتها من ناحيتين، الأولى الخلاقة، وهى أنها تمثل القاعدة الأساسية المادية الأخيرة، والثانية أن لها مدلولاً حيوياً. وبنى البشر عبارة عن طفيليات بالمعنى الحرفى للكلمة على لوحة الطبيعة الكبرى: وهم كائنات طفيلية بالمفهوم الخالى من القيمة لكل من يشاركنا الطعام. وأما الأجناس الأخرى فهى تسلك نفس السلوك. ونظراً لأن هناك ندرة فيما تقدمه الطبيعة ذاتها من وسائل، فنأتى إلى "الوجه الثالث" لها، وهو وجه غير مسالم على الإطلاق، بل هو أقرب للقبح: الأنانية والتنافس. وفى داخل الأنواع ذاتها - كما يبرهن على ذلك المثال المذكور سابقًا الخاص بالكلاب والقطط والأيائل - لا تعيش الطبيعة فى حب وصداقة بإباء وشموخ. فجميع المشاركين يلتمسون على وجه العموم تأمين أكبر نصيب ممكن فى الطبيعة - وهذا ما يتجلى بوضوح فى حالة التوسع التى يعرفها كل منا فى الحياة اليومية: فكل حفرة مملوءة بالحصب، ما لم تكن مسمومة، سرعان ما تدب فيها الحياة بنباتات وحيوانات. وكما يبين مثال الطيور الجارحة، فإن الطبيعة تعيش "من" الطبيعة، وبمعنى آخر ثمة نوع يعيش من النوع الآخر. كذلك نرى الظبى تعيش على كلأ الأشجار؛ وانظر إلى الخنازير البرية التى تزداد على الدام، فنظراً لقلة العداوات فإنها تجتذر ثمة حقولاً ومزارع عن آخرها، لأنها - كما ورد ذلك فى إحدى الصحف - "قد فقدت كل معانى الأدب والأخلاق".

ونادراً ما تتكرر تلك المعايشة التى عايشها أحد الرهبان فى صدر العهد بالمسيحية، فقد توارى إلى أحد الكهوف نظراً لشدة القيظ، وهناك فوجئ بأسد أمامه يكشر عن أنيابه ويزأر، ولكنه لم يهجم على الراهب؛ ولذلك تمكن هذا من سؤال الأسد عما يثير حفيظته ويغضبه، فالمكان يسع لاثنين: "وإن لم ترغب فى ذلك رغم هذا، فسأترك لك المكان"؛ إلا أن هذا لم ينل إعجاب الأسد، وغادر هو المكان" (رواية وردت عند Ruhbach/Sudbrack, 1989 ، 59 f.). وهناك روايات أخرى وردت على لسان النبى إشعيا (11-8) يقول فيها إن الحمل نزل ضيفًا على الذئب، وأن العجل والأسد كانا يرعيان الماشية، وأن طفلاً وأفعى كانا يلعبان معًا. ورغم هذه الروايات فنحن لا نطلب

أكثر من أن نرى قطة تلهو بفأر وهو يرتجف خوفًا من الموت، لكى نلاحظ وندرك، أن ذلك التكافل السعيد، والسلام الخالد فى إطار الطبيعة " ليس من هذا العالم"، بل كما يقول النبى (2.2)، إنه لا تظهر بوادره إلا مع "اقتراب يوم القيامة". وحينئذ تتراجع الطبيعة عن طبيعتها وصفتها بالمعنى الحرفى للكلمة، لأنه لن يسمح لذئب وأسد أن يكونا من أكلة اللحوم، أو أن يكونا من الحيوانات المفترسة على أقل تقدير.

وإذا ما توقفنا عند وجهة الأنواع الإحيائية ، سنرى بالتالى أنه نظرًا لندرة الوسائل، فإن الذى تنفذ كلمته بشكل أفضل هو ذلك النوع الذى يمارس ضغطًا على الأنواع المتنافسة باستخدام عدد من النماذج المثلية. وبالتالى فإن كلاً من الأنانية والتنافسية والانفجار السكانى ليس من اختراع البشرية. وقد عبر عن ذلك الأديب الألمانى تيودور شتورم Theodor Storm بتحويل معنى المعاناة والشكوى إلى فكاهة، حين كتب فى عمله الذى يحمل اسم "عن القطط – Von Katzen" ما يلى: "فى أحد أيام شهر مايو المنصرم جاءت قطتى / بست صغار لها إلى الدنيا، من أحب ما يهفو القلب إليهم .../ ومر عام على ذلك الأمر، ولا أرى من القطط إلا صغارًا / إنه يوم مايو .. لاغيره! – كيف لى أن أصف ذلك الأمر،/ المسرحية التى تتمثل أمامى الآن وتتكشف ملامحها! إن كل ركن فى منزلى، من البدروم وحتى سقف الغرفة العليا، / كل زاوية فيه.. ليس شيئًا آخر سوى سرير ولادة... رباه! / أيتها الإنسانية المعذبة.. كيف يتسنى لى أن أحافظ عليك! / ماذا أفعل .. وبما أبدأ، مع وجود ست وخمسين قطة! –".

16.2 استغلال وبحث وتسيد

لم تعد الطبيعة الممنوحة لنا بحدودها المقدرة تكفى بالوفاء بمطالب الإنسان منذ زمن غير قصير، بل إن من لم يوطئ نفسه على تدريب قاس لمقاومة الموت جوعًا، لن يعيش على أكثر من ماء نظيف وثمرات طبيعية من التوت وعش غراب. ونحن نرى أنه

حتى قبائل المابوتش يفلحون الأرض ويزرعون الطبيعة، وهو ما يجعل بداهتهم محل علاقة نسبية كجزء من الطبيعة. ولكن فى الآونة الأخيرة لم يخرج علينا الإنسان باختراع جديد: لأن استغلال الطبيعة، وتغييرها فى الوقت ذاته، ليس بجديد ، فهو موجود بالفعل عند الكائنات الحية الشبيهة بالإنسان، علاوة على أنه ليس مجرد فعل يحدث من آن لآخر أو أنه دليل على رغد الحياة، بل إننا نراه لدى جميع الأنواع ، فهو ضرورة من ضرورات الحياة؛ وذلك لأن الاستغلال المغير للطبيعة يبدأ من التنفس ويستمر مع عملية الهضم. ومن هنا نجد أنه حتى الحضارات الأكثر تواضعًا إلى أبعد الحدود ليس فى استطاعتها أن تنفلت من "الوجه الرابع" للطبيعة، سواء على جانبه الاقتصادى أو التقنى على حد سوا: أن نستغل الطبيعة، ولكن فقط فى جزء محدود منها بشكل مباشر، وأما الجزء الأكبر الممتد فننشرع فى تشغيله على وجوه متعدده. ومن أجل استكمال ذلك أو على اعتباره بديلاً فإن الطبيعة المستغلة فى التحضر تنشأ شيئا فشيئا من الاستقطاع غير الممس فى بادئ الأمر.

ووجهة النظر هذه تعارض إفراط ومبالغة العصر الحديث (الأوربى)؛ فرغم أنه شرع فى توسع مجال الفرص أمام انطلاق الاقتصاد والتقنية بدرجة بالغة، على ألا ننسى أيضًا مخاطرهما، إلا أنه – بتأمل ذلك الأمر من حيث الأساس – لم يفعل شيئا آخر يختلف عن حضارات العصر الحجرى: استمرار تطور أسلوب تفكير مرتبط ارتباطًا وثيقًا بنشوء وارتقا ء الجنس البشرى: كان ولا يزال رفيق الطبيعة هو "المستغل الظالم" لها بعقلانية ، سواء على الجانب الاقتصادى أو الجانب التقنى. وكما تدعمت روائع وإبداعات التقنية فى الطبيعة، على نحو سدود حيوان القندس، لم يتسم هذا الأسلوب فى التفكير ذات مرة بأنه "من طراز إنسانى ". فالاستنزاف العقلانى للطبيعة لم يكن علامة على المدنية، بل هو بالفعل ظاهرة طبيعية.

فى كل الأحوال تزايد مقدار"الاستنزاف" فى التمدن بدرجة وحشية، وهو ما يتجلى لنا على نحو نموذجى فى الغابة. وكما يبرهن على ذلك تاريخ اللغة، فقد كانت فى الأصل أى شيء آخر عن أن تكون مأوى وملاذًا للهروب الرومانسى من المدينة.

هناك صلة قرابة بينها (الغابة) وبين كلمة "قفر وتوحش"، ومع هذه القرابة دلت كلمة "غابة" فى بادئ الأمر على الأرض غير المزروعة أو غير المتحضرة، أى على "الأرض الموحشة" ، علاوة على أنها مهجورة. ومما لاشك فيه أنه فى أماكن كثيرة قد صارمنذ وقت طويل من الغابة القفر الموحشة بطبيعتها الغابة المفلوحة والمتحضرة، أى الغابة المستأنسة، فضلاً عن أنها لم تعد مهجورة، بل صار لها اقتصاد على المستوى التقنى الزراعى، يديره مُلاك بصفة شخصية أو عامة. وفى محميات الغابات ومنتزهات الدولة الخاضعة لحيز مناطق حماية الطبيعة، هناك محاولات تبذل لتحقيق خطوة أخرى إلى الأمام، وهى أن تعاد الغابة فى مجملها إلى طبيعتها الأولى التى نطلق عليها الغابة الأصلية أو (الأم).

ولا تستحق تلك العملية المدنية ثمة تقدير فى مجملها، سواء كان تقديراً إيجابياً، أو كان أيضًا سلبيًا فقط؛ لأن ما يعتبر فى "أحد" العصور بحق أنه "إنجاز ثقافى وحضارى"، كما تمثل ذلك بوسط أوربا حتى القرن ١٣ فى عملية اجتثاث الأشجار واستصلاح الغابات، يمكن أن يُنظرإليه فى مكان آخر وفى عصر آخر أنه بمثابة "فضيحة أو كارثة حضارية": فقتل الأشجار بحسر الماء عنها من أجل الحمامات الرومانية الدافئة وأسطول فينيسيا تدخل فى إطار المشاركة فى تحمل المسئولية تجاه ما حدث من تحات وتآكل فى المناطق المطلة على البحر المتوسط. كما بدأ ظهور الملح الزائد والتحول إلى التصحر والبرية فى وقت مبكر بأرض ما بين النهرين أو بلاد الرافدين (العراق قديمًا) ، وكان هذا من جراء نظام الرى بنهر بابل. وفى منتصف القرن 16 ارتفع صوت الخبير بعلم المعادن والفلزات جورج أجريكولا

(Georg Agricola, 1556/1978.6) بالشكوى من "استئصال واجتثاث الغابات والمروج"، ومن تسمم الأنهار عن طريق عملية تنقية المعادن الخام من الشوائب ، وما يرتبط بهما بالتالى من إبادة أنواع كثيرة من الحيوانات. أيضًا كانت الصين قديمًا على سبيل المثال تحيط بها الغابات بكثرة من كل مكان، و بمرور القرون اقتلعت الأشجار جميعها تقريبًا من الغابات، ثم شرعت أولاً الجمهورية (بدءًا من 1911)، وبعد ذلك الحكومة الشيوعية فى عملية تشجير منطقة تلو الأخرى.

إن قتل الأشجار بحسر الماء عنها الذى حدث فى الفترة المبكرة لاتجاه أوربا إلى التصنيع قد أدى إلى أزمة فى الأخشاب عام 1800، ولم يمر أكثر من عمر جيل، عام 1820، حتى بدأت عملية التشجير مرة أخرى. ولا يمكننا تدوين العصر الحديث على اعتباره سجلاً حافلاً فى تاريخ تقدم البشرية بأكمله، لأنه لا يتمثل فى أغلب ما جاء به إلا كسجل تاريخى للانحدار والتدهور. كما أننا فى أوربا لدينا تنوع أكبر للأنواع، على الأقل على مستوى الطيور، والتى بلغت أعلى منحنى لها فى تنوع أجناسها عام ١٨٠٠ وحتى يومنا هذا، نظراً لأنه لم يتبق سوى النصف، فلا يزال هناك أنواع من الطيور تزيد بكثير عما كان متواجداً فى القرن العاشر قبل الميلاد (راجعBerthold 1990).

ومن بدهيات الحداثة أن العصر الحاضر المذكور يرى نفسه متفوقًا عن جميع العصور الماضية. وحيثما يحتمل أن يكون التفوق ليس إيجابيا بالمرة، حين يقال - "ليس هناك عصر سابق كان العالم فيه أفضل من اليوم"، هنا تفضل الحداثة أن تتحول إلى نوع من "المبالغة السلبية"، وتقدم تشخيصًا للأخطار، غالبًا دينيًا أخرويًا أو كما فى سفر الرؤيا، فتقول حينئذ: "ليس هناك عصر سابق أسوأ من اليوم". وثمة علم أخلاق حصيف يضع خلف هذا التقدير الذاتى علامة استفهام صغيرة، لأنه يرى فى ظواهر الأزمات الحالية عنصراً لقيم شرط الوجود الإنسانى conditio humana، أى شيئًا معروفًا بنيويًا ومشوبًا بأخطار تتسم به العصور، ولو بفرض احتمال أن الأخطار التى نعيشها اليوم أعظم من الأخطار فى الأزمنة السابقة.

والشرط الأساسى الأنثروبولوجى: أن يعد الإنسان الطبيعة المعروفة لنا بحدودها المحددة وفقًا لأغراضه الخاصة به، وهذا التحضير والإعداد يطلق عليه "حضارة تجميلية"، أى عناية ورعاية ، وهو من خلال ذلك يدمج الطبيعة المألوفة فى العالم الاجتماعى. ولكن حين لا تفى حضارة الطبيعة بوعدها، أى بالتحسن التدريجى لشروط الحياة الأساسية، فيتحتم علينا حينئذ بتغيير الاتجاه. ومثال ذلك نراه متمثلاً فى الطلب الذى بدأ قبل أقل من قرنين من الزمان. فى بادئ الأمر كانت جادة مع ما وفره لها

كارلوفيتس Carlowitz من استمرارية؛ ولكن بعد ذلك لاح خطر يتهدد الحد الأعلى المتناقص: بأن تبدلت الغابة التوليفية السابقة إلى مزرعة صنوبرية ذات استنبات أحادى اللون، وذلك لأن الأخشاب الصنوبرية الإبرية "يمكن حصادها" فقط بعد مرور حوالى ٨٠ عامًا، وعلى العكس من ذلك تحتاج أخشاب الزان إلى مدة تستغرق مرة ونصف إلى مرتين (150 a – 120 a)، كما تحتاج أشجار البلوط إلى ثلاثة حتى أربعة أضعاف المدة - (300 a – 250 a)[19].

ونظرًا لأنه ليس من قطاع آخر "ينتج" بضاعته فى مدد زمنية تحوى فى جنباتها قرونًا، فالكلمة الجديرة بالشفقة والرحمة عن "الغابة كميراث والتزام" لها حق علينا: إن الغابات الحالية قد نمت منذ وقت طويل قبل الجيل الحاضر، وهذا الجيل الحاضر يتحتم عليه انطلاقًا من دوافع عدالة الأجيال أن يعنى بأن تبقى الغابات محفوظة للأطفال وأطفال الأطفال.

هناك أهمية أخرى للطبيعة وصمودها وعنادها تكمل "الوجه الرابع" لها، وهو الوجه التقنى والاقتصادى بقدر العناء الذى انتهت منه تمهيد الطبيعة. ولذلك فحين يشرع الناس فى كسب قوت حياتهم فقط بعرق جبينهم ، فإنه وفقًا لهذا المعنى ينطبق بالفعل فى كل الأحوال على كائنات شبيهة بجنس الإنسان. فبدون بذل ثمة مجهود وتعب، من الصعب، حتى على هؤلاء، أن يملكوا ناصية حياتهم؛ ثم إن الجهد والتعب سيتخفف ويقل بدرجة بالغة عن طريق الاستعانة بثمة تقنية واقتصاد: لقد كان الناس قديمًا يقلمون الأشجار بأيديهم، وبعرق جبينهم بمعنى الكلمة: من تقطيع الأشجار وجرها ثم تقطيعها قطعًا صغيرة. أما اليوم، فتكفى اليد الواحدة لاستخدام الآلات؛

(19) هناك نادرة من السويد تتناسب مع النمو طويل المدى لأشجار البلوط: أثناء الحرب الشمالية (1700-1721) حصلت الهيئة الملكية للغابات هناك على تكليف من وزارة الحربية باستزراع شجر البلوط لبناء السفن الشراعية، وجاء الرد على ذلك فى عام ١٩٨٣ من الهيئة الملكية للغابات بأن البلوط تام النمو للحصاد.

ولا يغرق فى عرقه إلا من لا يعرف كيف يتعامل معها. ومع ذلك ، من عواقب هذا التيسير فى الحياة ، ضوضاء الماكينات والآلات، يعانى كل من الحيوانات وأيضًا ثمة مارة ومشاة.

من يرغب فى تشغيل أحد الأشخاص، فمن الخير أن يتعرف عليه مقدمًا. وفى هذه المهمة يرتسم "الوجه الخامس" : الطبيعة بصفتها تجسيدًا لجملة مواد وأنواع وقوى وعمليات، يقوم ببحثها علماء الطبيعة فى اتجاهين. فهم يكشفون مكنون كل من الثروة اللامتناهية للغاية لظواهر الطبيعة وإمكانية ردها إلى أصغر عدد ممكن من القواعد الأساسية والمشروعات التخطيطية والقوانين على حد سواء، وربما أيضًا إلى معادلة فريدة للعالم. ومن حسن الحظ أن الأبحاث الملائمة لذلك ليست موقوفة فقط على خدمة مصالح اقتصادية وتقنية. ورغم زحف الاتجاه التجارى، إلا أن بعض الباحثين ما زالوا يسيرون خلف جوته Goethe فى عمله الخالد فاوست Faust (الجزء الأول، الأبيات 382 وما يليها)، ويحاولون معرفة " ما الذى يجعل العالم / فى أدق أعماقه وأغواره مترابطًا".

ومن علم غزيرتنبع كل خبرة يردها علماء وفلاسفة الطبيعة إلى المفهوم: تدبر حكمة النظام والترتيب البديع للطبيعة، وغناها بالأشكال والألوان، و كذلك تأمل متوالياتها الزمنية المتداخل بعضها فى بعض فى نسيج متعدد الوجوه، وخضوعها لقوانين فى الطبيعة ، ويمكن أن يؤيد ذلك ما قرره كانط فى الجزء الأول لأقواله المأثورة الشهيرة: "هناك شيئان يملآن الضمير بإعجاب متزايد ومتجدد على الدوام كلما انشغل بهما التفكير دائمًا وتوقف الفكر عندهما: السماء التى فوق رأسى بما تحويه من نجوم وكواكب، والقانون الأخلاقى فى نفسى." (**نقد العقل العملى**، "استنتاج حكم").

و"النظرة الرومانسية" لا ترى سوى الإنجازات الخلاقة والحيوية للطبيعة، وفى كل الأحوال أيضًا "كونها" فى دلالته الأصلية، وونظامها وترتيبها الدقيق المبدع. حقيقة أن الطبيعة أيضًا لديها ما يكفى ويزيد من سلطان وقوة على التدمير. فقد أخبر أحد الرهبان اليابانيين فى كتابه "مذكرات من صومعتى"، وهو كامو نو خوماى (21 ،

عن زلزال عنيف، فيقول: "من تواجد بداخل منزله، (Kamo no Chômei1212/1997) فكان يتهدده خطر أن تتفتت أعضاؤه، ومن أسرع إلى الخارج هروباً منه، فهو معرض لخطر أن تنشق الأرض أمام عينيه. ومن ليس له جناحان يطير بهما، فلن يجد انقاذاً له فى السماء". ويعقب سعادة ألكسندر فون هومبولدت Alexander von Humboldt فى عبارته : "أى كنز من نباتات هذا الذى بين أيدينا [...]إن ما قمت بجمعه لايصل إلى عشر ما رأيناه"، مرارة الشكوى المؤلمة: "ولكن يا لها من حسرة، إننا نكاد نفتح صناديق النباتات التى فى حوزتنا بعيون تملؤها دموع الألم والحسرة! [...]إن رطوبة الطقس بلا حدود فى أمريكا، وما أثاره عالم النباتات هناك فى نفوسنا، [...]قد أفسدتا علينا ما يزيد على ثلث ما قمنا بجمعه. ما من يوم كان يمرعلينا إلا ونرى حشرات جديدة تقضى على الأوراق والنباتات". وقد لخص ذلك فى عبارة أكثر إيجازاً الأديب الصينى إكسو لون Xu Lun (1994 ، 1994 / 1923) إذا كان لنا أن نلوم الخالق على الإطلاق فى شىء، فهو ميوله إلى الإسراف والتحلل: لقد خلق حياة تفوق كل المقاييس، كما أنه يهدمها بما يفوق كل المقاييس".

كما أن تلك الشعوب التى يطلق عليها الشعوب البدائية ليس فى إمكانها أن تنفلت من أهوال الطبيعة، ولذلك يتواجد عند أناس الغاب المذكورين كثير من المقدسات على قمم الجبال. ونظراً لخضوعهم بشدة إلى أبعد حد يمكن تصوره بعداً عن وجود تقنية حديثة لمواجهة الجانب المضطرب والمدمر للطبيعة، فإن آمالهم فى فرض سيطرتهم على الطبيعة موقوفة على رضا الآلهة عنهم ورحمتها لهم بتقديمهم قرابين لها، تبلغ حد تقديم البشر قرباناً. وفى ذلك السلوك يتجلى لنا بديل عن المدنية المتقدمة، قليلاً ما نلاحظه: فبدلاً من تقنية البشر هناك خراج يزكى به إلى الآلهة. وفى حالة ذلك البديل من الصعب على الإنسان أن يفضل الخيار الأكثر فقراً إلى المدنية عما هو أكثر قرباً (زعماً) إلى الطبيعة. ومن يشعر بأنه شديد القوة عن جزء من الطبيعة، يجنح تحديدا ويميل إلى القدرية وينحنى فى سرعة شديدة إلى القوة المفرطة للطبيعة. وفى كل الأحوال فإن قبائل المابوتش تعارض تقدير الذات مع ما تؤديه من خراج وضريبة إلهية أن تكون ولو جزء من الطبيعة، وذلك لأنه حتى من هم مجرد كائنات طبيعية مثل

النباتات والحيوانات ليس لديهم جميعًا ملكات ثلاث: فهم لا يستطيعون أن يخاطبوا قوى الطبيعة كآلهة، وليس فى إمكانهم أن يقدموا للآلهة أو قوى الطبيعة قرابين وعطايا، كما أنهم لا يعقدون أملاً على تحسن يطرأ على قدرهم من خلال ذلك.

ولا شك أن ثمة مدنية عالية التطور على الجانب التقنى بإمكانها أن تلطف أو تخفف من القوى المدمرة، ولكنها رغم ما لديها أحيانًا من مخيلات قوة وسلطان لا تستطيع تقييدها بشكل نهائى مطلقًا. إن هذه المدنية ستظل خاضعة إلى مقدرات الطبيعة وقواها المدمرة، وهى كثيراً ما تحدث، من عاصفة وبرد وبرق وزلازل وفيضانات وانهيارات جليدية. وهذا "الوجه السادس" للطبيعة، قوتها المدمرة الباقية يثير شكوكا تجاه أفكار مأخوذة من تراث روسو فى كتابه " الحق الإلهى" (Rousseau: "Theodizee") على سبيل المثال "الخطاب الأول، 30 وما يليها)، وتحديداً تجاه الحديث عن حكمة الطبيعة، وكذلك تجاه المطالبة بخشية واتقاء الطبيعة أو السلام معها. وذلك لأنه كيف يتأتى لأحد أن يسمى حكيمًا وتنطبق عليه الشكوى التى صدرت على لسان جون ستيوارت ميل John Stuart Mill فالطبيعة "تحيط البشر بالمكاره، وتفتت أعضاءهم ولو فروا مما أحيط بهم بأسرع ما لديهم من وسائل، وتلقى بهم مضغة سائغة إلى حيوانات شرسة، أو تحرقهم، أو ترجمهم كشهداء المسيحية الأولى، أو تأتى عليهم جوعًا أو تجمد أبدانهم برداً، أو تقتلهم بما تصدره من انبعاثات مسومة فى سرعة أو فى بطء". وكيف يستحق الخشية من، كما يواصل ميل حديثه، يفعل كل ذلك "باحتقار شديد التغطرس لكل معانى الرحمة والعدالة": لأن الطبيعة "توجه سهامها دون تفريق بين من هم أكثر أصالة وحسنى، ومن هم أكثر خساسة وفحشًا".

وفقط لأن الكذب يكمن فى خداع مع سبق الإصرار والترصد، فيحق لروسو فى "الخطاب الثانى" الادعاء بأن الطبيعة لا تكذب أبداً (81). وذلك لأنها تخفى خداعها، بل تأتى أحيانًا فى شكل محقق للموت. لا تزال غير ضارة تلك الزهور التى تشبه الحشرات الطائرة كالذباب من فصيلة (Ophrys insectifera) لكى تجذب إليها تلك الحشرات وتمتص منها طرود اللقاح، وتلقح بها آخرين ممن هم ينتمون إلى جنسها.

وعلى عكس ذلك ما يتمثل من شر فى النباتات الشيطانية الضارة المنتشرة بإفريقيا والمعروفة باسم (Idolum diabolicum)، وتشبه نبات السحلبية أو الأوركيديه، فهى فى حقيقة الأمر تقضى على الحشرات التى تطير إليها ليتحصل على غذائه منها. وقد كان الأسقف جريجور فى المسرحية الكوميدية "الويل لمن يكذب!" (Weh dem, der lügt!) للأديب فرانس جريلبارتسر Franz Grillparzer محقًا لذكره استراتيجيات الخداع فى النباتات وعند الحيوانات عند عرضه لمشروع وعظ عن الكذب والحقيقة.

وعندما يخلع كل منا على الطبيعة الصفة البشرية، يخلع هناك "ذنوبًا" أخرى كثيرة. فعلى الرغم من أنها من آن لآخر تمنحنا طعامًا وطمأنينة عن غير بخل، إلا أنها دون شك ليست أنشودة ريفية رعوية هادئة للنفس. فالتعايش السعيد الدائم، السلام الخالد بين طبيعة وإنسان، لا يحدث فى الواقع بسبب ما تنطبع به الطبيعة من صفة النقص. وكما عبر الراهب اليابانى المذكور آنفا، فهى نادراً ما تقدم هى ذاتها الاحتياجات الأساسية بدرجة كافية: " لقد توالى موسم سئ وراء الآخر، حتى أن الأنواع الخمسة لحصاد البقوليات لا ترغب فى النماء، ولم تحمل إلينا ثمة ثمار. لقد كان حرث الأرض فى الحقول دون فائدة تذكر، ولم يكن غرس البذور فى الصيف سوى جهد ضائع". (نفس المصدر السابق، 16).

إن الطبيعة ذاتها ليست مدمرة ، و ليست بناءة ، وليست ناقصة. إنها، كما تذكرنا بذلك فى وجهها الخامس، تجسيد وحلول لمعطيات يخلق تناغمها المكون من قوانين وشروط إطارية دائمًا تركيبات جديدة. فالطبيعة لا تظهر ذاتها فى ثوب مدمر أو بناء أو ناقص، إلا لمن تتحقق له احتياجاته ومصالحه تارة، ويخيب رجاؤه تارة أخرى.

16.3 جمال ورباطة جأش

إن من يتوقف إدراكه عند حد الدلالة الخلاقة والحيوية والاقتصادية للطبيعة، وربما أيضًا دلالتها العلمية، يبتهج لما بها من ثروات للتمتع ، ولكنه يعيش فى تعاسة، لأنه لم يعايش جمال شروق الشمس بالجبال، أو روعة جو الطبيعة فى المساء عند البحار،

أو أنه لم ير عظمة عالم النبات والحيوان مع تغير الفصول. ونقرأ ما ورد فى التقرير العلمى الذى كتبه وانج بينج Wang Ping بعنوان "مقالة كبرى فى مواءمة النفس وتناغمها مع الفصول الأربعة" فى أسلوب سهل وموجز فى غير تكلف (القرن 1980/8 ، ص 222 وما يليها): "الشهور الثلاثة الأولى للربيع: وهى تعنى نمواً وتفتحًا... وعندها تتجلى أشياء فى الزهور وازدهارها وتفتحها تحصى بعشرات الآلاف ... وشهور الصيف الثلاثة: وهى تعنى الغناء والكثرة والوفرة ... وفيها تبدو للرائى أشياء بعشرات الآلاف فى البهاء والنضوج ... وشهور الخريف الثلاثة: وهى تعنى اعتدال واتزان الصورة الخارجية. وتتجلى فى الطبيعة العاصفة لمؤثرات السماء؛ ... وشهور الشتاء الثلاثة: وهى تعنى إغلاقًا وإحكامًا وتخزينًا. فيتجمد الماء، وتتشقق الأرض". ويعد أكثر هدوءاً وارتياحا للنفس عن الطبيعة الخلابة ، ذلك الذى نقرأه عند الأديب ادلبيرت شتيفتر (Adalbert Stifter, 1857/1991 ص 106 وما بعدها): "لقد تحقق ما تاقت إليه نفسى منذ سنوات عدة: رأيت البحر ... لقد راح يتقلب أمام عينى بألوانه البديعة التى حملها كأنها الزمرد الفاتح ، واللازورد المتلألئ؛ أو كأنها لازورد جاء من وراء أعماق البحار، أو كأنها صفحة مدرعة تكسوها قشور لجية خالصة، وتبعًا لحركة الشمس واستقرارها على صفحته، تخيم قبة مزينة بسحب أو أنها فى نقاء تام، وتارة تلوح السماء فى الصباح لناظرها وقد استقرت فى ثياب عميق الزرقة، وتارة تلوح فى المساء وقد احمرت وابيضت وجنتها بحرارة الشمس المشتعلة". أو ما نقرأه بشكل أكثر إيجازًا عند اليابانية أوبا ميناكو Oba Minako (30 ، 1982/1990): وعلى هامات التلال يزدهر عشب الحوذان بزهره الأصفر ونبات الهندباء المعروف بحنك الأسد، فى روعة وبهاء لا يماثلهما شىء، وترى الوادى قد توارى فى بحر من زهور فراشات بيضاء لشجيرة الفاكهة اليابانية."

فمن يعايش الطبيعة على هذا النحو، أى فى "وجهها السابع الجمالى"، يستمتع بجانبها المريح الذى يشبه راحة أيام الآحاد عندنا. ولنا أن نقول للخالق: "ليت الأمر هكذا دائمًا، إنها بديعة لنا على هذا النحو" ، إنها تمنح الإنسان قدرة على السمو والاستشراف لا يستغنى عنها ببساطة أيضًا حتى من يعيش بالمدينة بما يعانيه من

ضغوط وإيقاع سريع للحياة: خبرات على الجانب الآخر من أجل البقاء على قيد الحياة والتنافس المهنى. وعند هذا المقام أيضًا يتحتم على أوربا تصحيح ثمة إفراط فى تقدير الذات، وأن يستبدل بقاعدة أنثروبولوجية تطبق بالتالى على المستوى البينى للثقافات. هناك حكاية غير حقيقية يتناقلها الناس، تقول بأن علم جمال الطبيعة يبدأ من عام 1335، وهو العام الذى صعد فيه الشاعر والعالم بترارك Petrarca إلى أعالى مقاطعة مون فينتو الجبلية .Mont Ventoux وحقيقة الأمر أن التربية الجمالية تجاه الطبيعة تضرب بجذورها فى جوهر الإنسان، وتكمن تحديداً فى قدرته على تحرير نفسه من الحياة، وأن يستمتع بجمال ما، وبالتالى يتلذذ بشىء لا يخدم أى غرض من الأغراض، بل "هو محل إعجاب فى حد ذاته" (كانط: نقد القدرة علىٰ إصدار الحكم، بند 4).

وما هو أكثر من ذلك ، وعادة لا ننتبه إليه؛ أن الوجه الجمالى يبدأ ببعد يستحق حماية خاصة له من جانبنا رغم تقاربه من عالم العمل: إن الطبيعة تقدم لنا هدوءًا وراحة نفسية وتخلصنا من ثمة قلق، على اعتبارها مكانًا نلوذ إليه من عناء العمل وصراعات المجتمع. فالتوقف أمام جمال الطبيعة لبرهة زمنية للترويح عن النفس، وربما لحالة من التأمل، وكذلك التنقل من أجل التعرف واكتشاف مكنون الطبيعة (ما لم تكن فقيرة على المستوى الأحادى للثقافة)، ولا ننسى حب المغامرة التى نعايشها فى بعض أنحاء الطبيعة، كل ذلك يعنى مشروعًا يقابل عالم العمل الذى يود أن ينفصل عنه كل من يعيش بالمدينة ومتباعد عن الطبيعة، ولو "لفترة زمنية". بل إن ثمة نشاط عظيم الشأن والمكانة مثل البحث غير الغرض للطبيعة، وكما يتمثل لنا فى "نظرية " أرسطو وفاوست للوجود، وكما يقول بذلك فى إحقاق أرسطو، فإنه يستحق فى حد ذاته أن نجود به دائمًا ولو بقليل من الوقت للإنسان (ميتافيزيقا: .14 f ز 1072 ، Metaphy- 7 sik XII). والنظرة الحكيمة الملائمة لذلك، بأن يكون فى استطاعة الإنسان أن يتباعد عما هو مألوف ومعتاد بالنسبة له فقط لفترة زمنية، من شأنها أن تبلغ الإنسان واحدة من متناهياته الكثيرة؛ فهو من حيث المبدأ ليس بإمكانه على الإطلاق الهروب من عالم

الاقتصاد والتقنية – ليكن ما يكن، فهو يدفع ثمنًا غاليًا على المستوى الأخلاقى، ويترك الرعاية المضنية من أجل المعيشة ومتطلبات الحياة والعمل، إلى الخدم، وربما إلى عبيد.

ويدخل فى إطار علم جمال الطبيعة ظاهرة ذكرها شتيفتر فى أحد خطاباته، وكان لها صداها عند كانط من حيث إيجاده مفهومًا لها (كانط: نقد القدرة على إصدار الحكم، بند 23 وما يليها): أن الطبيعة فى عظمتها المثيرة لكل معانى الإعجاب والتعجب، أو أيضًا فى قوتها الباعثة على كل معانى الرهبة، بمقدورها أن تبعث إلى الحياة ثمة خبرة ذاتية غير عادية: فالطبيعة تتراءى مخيفة ومرعبة، دون وجوب لانبعاث الخوف منها فى نفوسنا، نظرًا لوجودنا فى دائرة أمان. وفى ظل هذا الموقف من تفوق القوة ولكن مع وجود أمان، يرفع الإنسان من مشاعره بدرجة تفوق المقدار المألوف. وفى الربط بين غيبوبة فيزيائية وتفوق بفضل من عقل يكتشف الإنسان قدرة ما فى مقاومة الطبيعة، وأن يقيس قدراته بما يمكن أن تبدو عليه الطبيعة ببطشها وجبروتها، بل ويرقى من كل ذلك باستخدام العقل العملى الخالص، أى من تلك الروح الأخلاقية التى تملأ – كما قال كانط – النفس البشرية بإعجاب وتبجيل متجددين دائمًا.

وحال أن الطبيعة ليس لديها من دافع يدعو لهذه الخبرة الذاتية، كأن تولد شلالات المياه والعواصف الجوية وعواصف المحيطات أيضًا تيارًا كهربائيًا من ذاته، دون ظهور لإحساس بسمو أو عظمة، فإن كليهما ، والإنسان ليس بأقل عن الطبيعة، فى هذه الحالة يصيران فى فقر. وحين تفقد الطبيعة عظمتها التى تستحق الإعجاب وقوتها الباعثة على الرهبة والخوف، وتستأنس كلية بشكل نهائى، فسيفقد الإنسان حينئذ الكثير من الشىء الذى تميز به عن الحيوان – الحياة الخيرة، وستنحط منزلته فى علاقته تجاه الطبيعة إلى حد بعيد ، ليصبح مجرد كائن لا يبتغى سوى البقاء قيد الحياة، حتى وإن جعلت التقنية أيضًا ذلك الأمريسيرًا. ولكى نتجنب مثل هذا الانحطاط الذاتى، و هو بالتالى مدفوع بمصلحة ذاتية، يتحتم على الإنسان أن يحد من مصالحه واهتماماته المقدمة على كل شىء، ويحرص على نوع من رباطة الجأش العظيمة

والأساسية التى تعالج الطبيعة ، ليس فقط من حيث مركزية الإنسان فى الكون، أى من جانب الإنسان فحسب، بل أيضًا اعترافًا بقيمتها فى حد ذاتها، وأنها تتركها هى ذاتها وشأنها فى الوجود.

إن من يتذكر الوجه الجمالى، فليس فى حاجة إلى أن يخاف من الاتهام برومانسية الطبيعة المزعوم بخطورتها؛ بل على العكس، إن من يرجم بالاتهام واللوم هو الذى لا يعطى بالاً للتذكر أو يهمله، وذلك لأنه يشجع على الوزن الزائد للتفكير الاقتصادى التقنى. ولا يستحق أن يوجه إليه اللوم سوى رومانسية الطبيعة المنقوصة التى تسمح بالجانب الجمالى فقط وتطبقه، وتغلق الأبواب أمام الوجوه الأخرى. ولا نكتم سرًا أنه حتى فى حالة ثمة تعامل جدير بالاحترام مع الطبيعة فإننا لا نلتمس فى نهاية الأمر سعادة الطبيعة ، بل سعادة الإنسان. ومن يستلب من الطبيعة صفة الوحشية على نحو أحمق، أوصفة العداوة، وغالبًا هو الشائع، كأن يستلب على سبيل المثال من الغابة صفة التوحش المهددة بالخطر، فإنه بذلك يأمل فى أنها فى نهاية الأمر تتحول إلى هذا الشىء الذى يتردد صداه فى التعبير الألمانى "منزل – Haus"، وفى اليونانية "مأوى – oikos": أى إلى مكان حماية وطمأنينة، وإلى مأوى يأمن إليه الإنسان.

وحقيقة الأمر أن المدنية بالنظر إلى الطبيعة لا معنى لها إلا بوصفها "مأوى متعدد الوجوه – Oikopoiese"، أى كنشاط يستند بلا شك إلى مرجعية أو دليل توجيهى منظم، أى الطبيعة، ولكن الأخيرة لا تسمح له بأن يكون هو نفسها. ففى طريقها إلى تشكيل متعدد الوجوه (poiesis) غالبًا ما تتشكل لصالح أغراض تخص الإنسان، وأن تصبح عند إعادة صياغتها مأوى (oikos) محل ثقة عند الإنسان. وفكرة "المأوى متعدد الوجوه Oiko-poiese" تلفت النظر بالتالى إلى جانبين فى الوقت ذاته: أنه ما من مدنية إلا وتعول على الطبيعة بصفتها الدليل الإرشادى لها؛ وأن إعادة صياغة الطبيعة وتشكيلها لن تجدى ولن يكون لها معنى، إلا حين تخدم فى نهاية المطاف غرضًا من الدرجة الثانية – سعادة وراحة الإنسان.

لا شك أن هناك خطراً يتهدد البديل عن وجود شعوب الطبيعة أو الشعوب البدائية، وهو المدنية، وهو خطر متعارض مع الغيبوبة القدرية، أقصد به ذلك الخيال فى التجبر، أو فى القدرة على كل شىء، والذى تعلق بأحباله ولا يزال نفس علماء وباحثين فى الطبيعة وفلاسفة من أمثال رينيه ديكارت .René Descartes فهم يرون أنه بفضل بحوث الطبيعة والتقنية ينبغى أن يستمتع الإنسان "بلا تعب" بثمرات الأرض وكل ما عليها من ملذات وما تشتهيه الأنفس، وبفضل الطب ينبغى أن يتخلص من "جميع الأمراض التى لا تعد ولا تحصى، سواء البدنية منها، أو أيضًا العقلية، وربما أيضًا القضاء على الشيخوخة والعجز" (Discours de la méthode VI) والبديل عن كلا الإمكانيتين المتاحتين المتعارضتين، القدرية أو الجبرية والقدرة الكلية أو التجبر، هو ما يطلق عليه Oikopoiese، وهى كلمة تعنى: أنه من خلال قيامنا بتغييرات ملائمة يستلب الإنسان كل ما بالطبيعة من مخاوف ومفازع بقدر ما يمكنه حتى تصير إلى مكان ارتياح ونعيم oikos، ولكن دون أن يتجبر وينظر لنفسه انطلاقًا من الارتياح الذى هو عليه، على أنه قادر على كل شىء.

ووفقًا لفكرة Oikopoiese أو تعدد وجوه الراحة من المحتمل أن يتباعد الإنسان فى خضم المدنية عن الطبيعة، ولكنه لن يخرج عن إطارها كلية، بل سيتوقف عن عملية التعايش الأصلية البريئة إلى أبعد الحدود مع الطبيعة لحساب استغلالها حضريًا؛ ولنا أن نقول إننا بصدد عملية تهيؤ مجتمعى وتأنس، لأن الطبيعة الأصلية المألوفة ستدمج فى العالم المجتمعى، على أن تكلف مهمة، وهى أن تقوم على خدمة مصالح بنى الإنسان، وتقديم أكبر قدر من الراحة والسعادة لهم بتسوية حسابية. فإذا ما خطا الإنسان خطوات قصيرة المدى وقصيرة النظر، فيتهدده عندئذ خطر، كتب عنه هانز يورجن هايسه Hans-Jürgen Heise تحت عنوان "رسل ونذر – Vorboten" الكلمات التالية: بالأمس صوبنا / طلقاتنا على الذئاب الأخيرة / والآن / انتصرنا إلى الأبد على الوحشية فى البرية: فكم من شجرة تفاح مخضرة / والعالم أصبح جنة / فلنفكر ولنتدبر / فى قاع المنزل / أعشاش الخفافيش / وقد سكنت / لتنذرنا برسائل رسل /

لبرية جديدة" إلا أن البشرية تعقد آمالاً أخرى: على أن الرغبة تتحقق ، تلك التى وصفها أدورنو Adorno تحت عنوان " Sur l'eau) انظر: Minima Moralia, Nr. ١٠٠ ارقد على صفحة الماء، انظر إلى السماء فى أمن وسلام، أكون، لا شىء آخر أرغبه، دون كل رغبات وأحلام أخرى". وهذ الرغبة، فى الواقع يوتوبيا، ترتبط بثلاثة أشياء يتناغم بعضها مع بعض. على أقل تقدير بصفة عابرة يتحتم على الإنسان أن يعيش فى سلام ووئام مع نفسه ، ومع أمثاله، بل مع الطبيعة فى حدود لا يتعداها.

16.4 نظرة مستقبلية: اقتصاد زراعة الغابات

كل وجه من الوجوه السبعة السابقة يضع حدوداً، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون للمأوى المتعدد الوجوه Oikopoiese وجه واحد، بل فقط وجوه عدة، كما أن استمرارية الأثر فى الحياة لا يمكن قصره على الحد الأعلى لعامل واحد، فبالنظر إلى الغابة مثلاً، لانقصر أهميتها على الاستجمام أو على حماية الطبيعة، أو حتى على صناعة واقتصاد الأخشاب. والفلسفة لا تقدم ثمة وصفات علاجية من أجل الاستمرارية وبقاء الأثر الفعال فى ظل توخى تلك العوامل الأمثل ، ولكنها تذكر بباقة متنوعة من المهام العريضة:

تخدم الغابة عملية إعادة تنقية الهواء والتخزين، سواء تخزين المياه، أو تخزين ثانى أوكسيد الكربون المهم للمناخ. كما أن الغابة تعوق فى موضع ملائم وجود تآكل وتحات أو انهيارات جليدية أو صخرية. والغابة موطن للعديد من أنواع النباتات – وللأسف غالبًا فى تناقص ، وللحيوانات ولما يتعايش معهما (من نباتات وحيوانات تحتاج لنفس البيئة ، كما تحتاج لحماية النوع). كما أنها تقوم على خدمة العديد من ألوان الراحة والاستجمام ، ومن بينها سباق المتنافسين (مثلاً بين الرحالة أو متسلقى الجبال أو سباق الدواب). والغابة تساعد بما يتوفر بها من ممرات ضيقة وسياجات وإصطبلات خيول فى تعليم من ليس لهم دراية من السكان بطبيعة الغابة نظراً لبعدهم عنها (فى المتوسط لا يعلم المواطن بألمانيا أكثر من خمسة أنواع كاملة من النباتات

وسبعة أنواع كاملة من الحيوانات بالغابة). والغابة تعتبر بالنسبة للبعض، وهم قلة، منطقة صيد وقنص: الأكثرون يتوجهون إلى الغابة من أجل جمع التوت وعش الغراب، وفى المقابل هناك قلة يرغبون فى مراقبة الطيور والغزلان والأيائل بألوانها المختلفة. والغابة تقوم على خدمة صناعة الأخشاب واقتصادها، وربما أيضًا العموم، باعتبارها مادة بناء عالية القيمة الجمالية، ويمكن تشكيلها وتصنيعها بطاقة غير مكلفة، فضلاً عن أنها مادة متجددة النمو. وفى المحيط الذى تتواجد به الغابة تزدهر أيضًا صناعة السياحة، فهى تساعد على إبراز صورة بديعة للطبيعة فى عيون الزائرين، على ألا تكون من الفصيلة الصنوبرية للغابات التى تتساقط أشجارها عند هبوب أولى رياح الخريف كعاقرى الخمور فى الأعياد الشعبية.

على أن هذه المجموعة المتنوعة العريضة من المهام - كما سبق القول - تتطلب توخى الأمثل. ومن يتوخى الحد الأعلى، فإنه يضع نصب عينيه هدفًا وحيدًا فقط، ولكن هذه النظرة الأحادية المحدودة ذاتها لا يمكنها أن تغلق الأبواب أمام العديد من البارامترات أو القياسات الرياضية الثابتة: فهل ينبغى بلوغ هذا الهدف أو ذاك بأسرع ما يمكن، أم إكماله على أكمل وجه بقدر الإمكان، ولكن باستثمار محدود بقدر الإمكان؟، إن من يراعى أحد هذه البارامترات، فإنه يؤدى مهمته على نحو شبه مثالى، على سبيل المثال بسرعة، ولكن يشوبه الإهمال والتقصير، فضلاً عن التكاليف الباهظة. ولذلك فإن ثمة إدارة مصنع أو مؤسسة ذكية تأخذ فى اعتبارها البارامترات المختلفة بجدية، وتشرع فى ترجيح كل منها تجاه الأخرى، ثم بعد ذلك تحاول أن تسير وفقًا لجميع البارامترات بدرجة متساوية، ولكن وفقًا للأولوية المرجحة. هنا يمكن لنا أن نتحدث عن تبديل النماذج أو تباديل وتوافيق، وذلك لأن استهداف الأمثل يحل محل استهداف الحد الأعلى المتجذر أو المتجزئ. وهذا الأمر مطلوب بدرجة أكبر حيثما نجابه - مثلما الحال فى مجال الطبيعة - حزمة كاملة من الأهداف بدلاً من هدف واحد. والنتيجة نراها على النحو التالى: عند كل هدف على حده ستحدث إلغاءات محددة حتى بلوغ الحد الأعلى، وبالتالى استغناء عما هو ضرورى، لكى نبلغ حزمة الأهداف على نحو مثالى.

إلا أنه من الممكن إرجاء أسلوب تبديل النماذج أطول وقت ممكن - كما هو الحال حتى الآن فى التعامل مع اقتصاد الغابات - جرياً وراء نظرية غسل مياه البحر للسفن المارة، ووفقًا لذلك ينبغى أن يستوجب أحد الأهداف - الإدارة الكفء للغابة - الأهداف الأخرى غير الاقتصادية؛ كما أن ثمة اقتصاد غابة جيداً ينبغى أن يشارك فى الإشراف بشكل تلقائى على الأهداف المجتمعية والأيكولوجية. وخبرة الحياة اليومية تثير شكًا بالفعل فى هذه التفاؤلية الخاصة بالمشاركة فى الإشراف: فالمناشير التى تعمل بموتور والتى حلت محل مهمة عامل الغابة وصارت عبئًا عليه، تسبب ازعاجًا للرحالة والجوالين ممن فى حاجة إلى هدوء. وحين يعترض أحد على وضع معيار قياسى لصناعات الغابة، مثلاً عدم زراعة غابات بشتلات صنوبرية، التى تنتظر إعدامها - فى تشكيل نباتى عسكرى - من خلال ماكينات حصاد أوتوماتيكية، فإن ثمة إدارة كفء نادراً ما تصرح بوجود بنمو شجيرات صغيرة أسفل الأشجار الكبرى، وهو ما كان منتشرا فيما مضى نظراً لأنها صديقة للحيوانات.

وعموم القول أن بعد اقتصاد زراعة الغابات سيلجأ إلى الحد الأعلى للانتفاع، وليس بالضرورة البعدان الآخران، أى الأيكولوجى والمجتمعى، سيخضعان أيضًا إلى الحد الأعلى. ولذلك فإن توخى الأمثل فى الغابات من خلال الحد الأعلى للانتفاع يبدو للناظر على أنه يوتوبيا . فإن لم يكن هناك توخٍ للأمثل من تلقاء ذاته، فعلى المرء ألا يقلع عن طموحاته فى ذلك. ووفقًا لاستغناءات الحد الأعلى التى تتطلب الأمثل فإن على علم الاقتصاد أن يقصر اهتماماته ولو بدرجة قليلة لما هو صالح للعلم الأيكولوجى والمجتمع.

ولكن المسئول عن إدارة مؤسسة الغابة سيتساءل عن السبب الذى يجعله أن يحد من حده الأعلى فى الانتفاع. إن رجل الاقتصاد القومى للغابات، وكذلك الفيلسوف السياسى يرى أن للبعدين الآخرين طبيعة البضائع العامة، ولنا أيضًا أن نقول: إن لهما نفعًا عامًا؛ إلا أن المسئول عنهما هى السلطة العامة، ولكن تلك السلطة العامة تضع شروطًا حتى الآن عن طريق قوانين ولوائح، وبالتالى تفرض ضرائب على الإنتاج

بدون تسوية مالية. ومن هنا فنحن أمام مسألة تبدو على المستوى السياسى مهملة وبدون اكتراث فى عصور فقر السلطة العامة: ألا يتحتم على الكيان المجتمعى الذى يطالب اقتصاد زراعة الغابات بقيمة زائدة اجتماعية وأيكولوجية أن يعوض تلك القيمة الزائدة؟.

والسؤال اللاحق بالسابق، وهو كيف يمكن قياس القيمة الزائدة، إلى جانب السؤال عن كيفية وجوب تنفيذ التعويض، تظل الإجابة عليهما فى عهدة المختصين فى هذا الشأن والحوار السياسى؛ على أن الفيلسوف يلح بشدة على السؤال: هل يخرج اقتصاد الغابات من القيمة الزائدة صفر اليدين، ثم بعد ذلك يزداد سوءًا وينتكس فى التنافس العالمى، ومن المحتمل إضافة لذلك أن يعرض القيمة الزائدة الاجتماعية والأيكولوجية للخطر؟ أم أن الأمر هنا ليس من حق الكيان المجتمعى المطالبة به؟، بل إنه أيضًا فى حالة التأييد العام سيظل المالك هو المسئول الرئيس. والحل بين أيدينا: انطلاقًا من المسئولية أمام الكيان المجتمعى، وتحديدًا لكى تحافظ الغابة على مستواها المرتفع من رؤية اجتماعية وأيكولوجية، يجب أن يكون اقتصاد زراعة الغابات محققًا لربحية فعالة وثابتة.

هناك مشكلة أخرى أسفرتها العدالة تجاه أجيال المستقبل التى ينبغى عليها أن تورث رأس المال الأخضر، الغابة، غير منقوص، وأن تؤمن أيضًا وجود فرص عمل محلية، وذلك لأن كل ما يتعلق بغابة وأخشاب يشكل عنصرًا اقتصاديًا مهمًا للغاية. وإلى جانب ذلك تأتى العواقب الاجتماعية والأيكولوجية التى تحل حينما يهاجر اقتصاد الغابات، على نحو يشبه ما كان فى ألمانيا سابقًا فى مغادرة قطاعات ممتدة لصناعات النسيج والبصريات والساعات البلاد. فإذا حدث أن انتقل عملاء اقتصاد الغابات من دولة إلى أخرى، أولاً سينتقلون إلى دولة مجاورة، ثم بعد ذلك إلى أنحاء أخرى أبعد، فإن ما لدينا من غابات يتهددها خطر فقدان قيمة اجتماعية وأيكولوجية. فإلى جانب هذا وذاك ستتوالى بناءً على ذلك أضرار اجتماعية وأيكولوجية من جراء عمليات نقل الأخشاب بما تحمله من أعباء مثقلة على وسائل المواصلات والبيئة. ومن هنا نرى أن

العدالة بين الأجيال ليست مجرد مهمة جمعية على مستوى العالم، تحث الأخلاق على أن تحصل على الكم الكلى والكيف الكلى المتاح على مستوى العالم للغابة. وهذا الأمر من شأنه الدفع بمهمة أخرى على المستوى الإقليمى : العمل من أجل توفير فرص للعمل وزيادة الناتج الضرائبى، ومن أجل توفير أماكن الاستجمام والراحة، ومن أجل الإنجازات البيئية.

وانطلاقًا من الأسباب الثلاثة جميعها، الاقتصادية والاجتماعية والأيكولوجية، فلا يجوز السماح بنقل أو تحويل بيئة ثمة اقتصاد غابات واع بالمسئولية إلى الخارج. ويحق لنا فى هذا المقام أن نطالب بأداء العاملين بالغابات ليمين أبقراطى، ونستنطقهم بمبدأه الأول: أن نحافظ على الغابة من أجل أبنائنا وأبناء أبنائنا؛ وبالمبدأ الثانى: وأن نكفل ونضمن القدرة العالمية على المنافسة، باستخدام تقنية مادية واقتصادية، كالماكينات، والاستعانة بتوجيه المعالجة التصنيعية لعلم إدارة المؤسسات (قارن 2003 Schmithüsen/Kaiser، وآخرين). ونظرًا للقيمة الزائدة الاجتماعية والأيكولوجية يتضافر مع المبدأين السابقين ما يمكن وصفه بالمبدأ الثالث، وهو المشاركة فى المسئولية العامة؛ فبدونها يصعب الحصول على المدى البعيد على قيمة رأس مالنا الإقليمى فى الغابة.



الفصل الرابع

مواطنون وأكثر من ذلك

إن الكفاءة على إصدار حكم الدور الأدنى فى ظل فضائل المواطنين. فثمة ديمقراطية تؤخذ على محمل الجدية، أى ليس فقط مجرد سياسة "من أجل" مواطنين، بل أيضًا سياسة تبحث "مع" مواطنين، فإن أكثر من يعنيها هو وجود الشروط الأساسية من أجل ما يرتبط بها من قوة على إصدار حكم؛ وهو أمر لا يكفيه أن تكون وسائل الإعلام فى وضع استعداد بغية التوصل إلى معلومة حرة وشاملة. فكفاءة إصدار حكم على المستوى السياسى تكمن تحديداً فى القدرة على تبصر كم المعلومات الهائلة بحكمة، وفرزها واختبارها، ثم تقدير المنظور، ثم بناء أولويات ذكية. كما أن الخبرة اللازمة لذلك لا ينبغى أن تعتمد فى حساباتها على معرفة وإعادة رؤى جوهرية لآخرين، بل عليها أن تختبر طرقًا جديدة للفكر، وهو أمر تختص به على وجه الخصوص العلوم الإنسانية. فى غضون ذلك لنا أن نتساءل: ما هو الموقف تجاه هذه العلوم ومدى الإقبال عليها فى الوقت الراهن ؟.

هناك التزام متزايد من قبل الجامعات والمعاهد العليا بشأن ثمة توجهات سياسية منظمة للتعليم العالى، علاوة على أنها نافذة على المستوى التجارى؛ وثمة تعليم وبحث جامعى لن يتصفا بأنهما ذات قيمة فى المستقبل ما لم يتوفر فيهما القدرة على الوفاء بمتطلبات المستقبل؛ ثم إن منزلة التعليم الأكاديمى تقاس بإطراد بمدى ارتفاع مستوى الصناديق والأموال الخارجية، بما يحمله من إشكالية حرجة ومؤلمة مترتبة على ذلك، وهى أن ثمة باحثين مبدعين يعتمدون على أنفسهم فى البحث والابتكار سيتبدلون لأن

يكونوا مجرد مصادر لتوريد الأفكار وسكرتارية عامة لصالح الدعاية للتمويل الخارجى، وبالتالى فهم بمثابة مدراء ماليين؛ بل إن الأمر بلغ حد أن هناك من يطالب من البحث القواعدى ذاته أن يمول نفسه بنفسه فى القريب العاجل، وأن "يعتمد" فى حساباته على إمكاناته الذاتية. فى ظل هذا الموقف نجد أنه ليس فقط العلوم الإنسانية، بل جميع تلك النظم التى يطلق عليها العالم الناطق بالإنجليزية مسمى "الدراسات الثقافية الحرة – liberal studies" أو أيضًا "آداب وعلوم – arts and sciences" قد وضعت تحت ضغط تبريرى خاص: بدءًا من أحد نماذجها – الرياضيات ، مرورًا بالتخصصات القواعدية فى العلوم الطبيعية، وحتى علوم الحضارة والاجتماع، بل إن الفلسفة ذاتها تدخل فى ذلك الإطار، وعلى هذا فنحن أمام نظام لا ينحنى للبديل الاختيارى إما العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية.

ونظرًا لأن تلك المجموعة من التخصصات الأكثر، لا سيما العلوم الإنسانية منها، تحارب ضد التيار وتبحث عن طوق نجاة لها فى ظل هذا الموقف الذى لا بديل له، شرعنا هنا فى جمع أسانيد ودفوعات لصالحها، لا تقتصر على توصيف الوضع الحالى فحسب، بل تذكر أيضًا فرصًا باسمها، ينبغى إدراكها فى المستقبل على نحو أكثر قوة، وهى أسانيد وحجج تجتمع فى حزمة واحدة فى الفرضية التى تتطور وتتجلى على نحو نموذجى من أجل العلوم الإنسانية: إن "الدراسات الثقافية الحرة – liberal studies" لا يمكن الاستغناء عنها من أجل وجود كيان مجتمعى ديمقراطى، فضلاً عن عالم معولم؛ كما أن المواطن المنفتح على العالم يقدرها بالفعل بدافع اهتمام شخصى حق تقدير، والمواطن الاقتصادى ليس بأقل من مواطن الدولة والمواطن العالمى. ولكن القدرات أوالكفاءات والاهتمامات الموصولة بتلك العلوم لا يمكن قصرها على الوضع المجتمعى لمواطن ما؛ وكما يشير التعبير الإنجليزى إليها بكلمة "دراسات إنسانية ومجتمعية – humanities"، فهى تبرر العنوان الخاص بهذا الاستشراف للمستقبل: "مواطنون وأكثر من ذلك".

17 على سبيل المثال: العلوم الإنسانية

17 قدرات خمس

فى سيرته الذاتية التى خلفها لنا، يمتدح ألبير كامى Albert Camus فترة تعلمه بالمدرسة الابتدائية، نظراً لأنها أشبعت "جوعه الذى يُعد عند الطفل أكثر جوهرية عنه عند الرجل" بغذاء روحى، جوعه نحو اكتشاف الأشياء" (1995 ، ص 166 وما بعدها). والمعايشة الموصوفة هنا هى التى ردها أرسطو، وهو المفكر الذى كان يلقب فى العصر الوسيط بالعالم الإسلامى والعالم المسيحى على حد سواء ببساطة بلقب "الفيلسوف" ، إلى المفهوم الأنثروبولوجى، بقوله: ما من إنسان على وجه الأرض إلا ويرغب العلم والمعرفة بفطرته ويسعى إليه "pantes anthr?poi tou eidenai oregontai physei".

وسواء كان الأمر عند أرسطو أو عند كامى، فإن الجوع نحو اكتشاف الأشياء لا يرتبط بتحقيق منفعة. وهذا التوافق يحتوى على رسالة تبلغها العلوم الإنسانية إلى العالم المعولم: سواء تأملنا أفراداً، أو جماعات، أو حضارات، أو عصوراً – لا ينبغى تجاهل العوامل المشتركة الجوهرية عن طريق الفروق التى لا شك فى أهميتها، وهى هنا رغبة الإنسان التى يتصف بها كجزء من مكوناته نحو المعرفة وتعطشه لها.

ومن الأشياء المثيرة للتعجب أن فرضية أرسطو لا تتواجد عنده فى علم الأنثروبولوجيا على سبيل المثال، ولكنه يراها فى الرباط الذى يصل الأخلاق بالفلسفة السياسية، ويستكمل بفلسفة النفس (عن الروح)، كما أننا نجد هذا الرباط غالبًا ما يتصدر "الميتافيزيقا – Metaphysik" المستنكرة غالبًا فيما بعد (21 a 1980 ، 1 I) ومن هم ليسوا فلاسفة يتوقعون منه نوعًا من التأمل والتبصر لما هو بمنأى عن الحياة بشأن ما هو فوق الطبيعة، أما من هم فلاسفة من أمثال هوركهايمر Horkheimer

(28 ، 1991 / 1967) فإنهم يرون فيه نسقًا يحدد "لكل ما هو كائن فى الوجود، بما فى ذلك الإنسان ومقاصده" المكان المخصص له فى الكل. ومن يقرأ فلسفة أرسطو

ذاتها فى كتابه "الميتافيزيقا"، سيفاجأ بأن الفرضية الاستهلالية عنده تعالج الطبيعة، وليس ما هو فوق الطبيعة؛ ثم إن التبرير والتسويغ يأتى على المستوى التجريبى عن طريق ذلك الحب فى استقبال المدركات الحسية، والذى تتخلل أحواله فى الحواس الخمس جميعها، وليس من الصعب على البحث الاجتماعى التصديق على ذلك الأمر: فعلم نفس التطور يشير فى معرض حديثه عن بدايات الإنسان الفرد، وكما فى علم الأثنولوجيا فى حديثه عن بدايات تاريخ الأنواع، إلى أن الإنسان يبحث غالبًا بدرجة كافية عن العلم نقيًا ، خالصًا من جميع الاحتياجات والمنافع.

إن أرسطو يتخيل وجود تسلسل تدريجى للعلم، وبنية هذا التسلسل والتدرج مقنع حتى يومنا هذا؛ فهو يبدأ بالإدراك ويقود من وجهة نظر موضوعية فى نهاية الأمرعن طريق التذكر والخبرة والعلم إلى ذلك العلم الأساسى الأولى theöria الذى يدخل، إلى جانب الفلسفة الأولى، أيضًا ضمن علم الفيزياء النظرية وعلم النفس النظرى وعلم الأحياء النظرى.

وفى توافق ملائم أكثر تحررًا فإن العلوم الإنسانية تحضر قدرات معرفية خمسًا (أشكال العلم)، ولا تدور فقط حول معرفة الوقائع والحقائق. فالمرء يتدرب ويتمرس أيضًا على ما يطلق عليه (technai وتعنى بالإنجليزية arts أى ثقافة إنسانية)، وبالتالى قدرات ومنهجيات، بل واتخاذ مواقف، وهو ما يتواجد فى التعليم والتثقيف بالمعنى المؤكد له: فالإنسان يغير موقفه ونظرته للأشياء، سواء تجاه العالم الاجتماعى والثقافى، أو أيضًا تجاه ذاته.

والقدرات المعرفية والثقافية المكتسبة فى العلوم الإنسانية تنبنى ليس فقط فوق بعضها البعض، خلافًا على التسلسل التدريجى عند أرسطو، بل تتداخل خيوطها أيضًا بقوة فى بعضها البعض. فهى تبدأ بـ : 1. ثقافة إدراك ، و 2. ثقافة تذكر، ثم تتواصل وتستمر 3. فى ثقافة حكم على الأشياء، والتى تبلغ قمتها فى وجود تنوير، ثم تعنى من خلال ثقافة التذكر 4. بعدالة لها سجل لتاريخ الأمراض، وأخيرًا تساع 5. على فتح باب

مناقشات وحوارات توجيهية أو إرشادية ودلالية، متضمنة لتنوير فوق تنوير. علاوة على ذلك تدخل بقوة فى هذا المضمار الخاص بجميع تلك المراحل عمليات أخرى - من إبداع وابتكار وأصالة، وأيضًا محبة الاكتشاف وسعادة فى الكتابة والنشر.

من آن لآخر يعقد علماء الإنسانيات آمالهم على وجود حوار منهجى صرف، مجرد من كل المضامين؛ ولأن فى ذلك الأمر خطرًا يهدد بحدوث ارتداد وانتكاس إلى البرج العاجى، لذا أفضل فى هذا المقام أن يكون هناك تأملات فكرية تستند إلى أمثلة نموذجية، وهذا يعنى بالتالى فتح باب نقاش قائم على حجج وأدلة ومشبع بالخبرات. وبالفعل من أول مثال، من الفصلين الافتتاحيين لكتاب ميتافيزيقا أرسطو Metaphysik لنا أن نكتسب باقة كاملة من الأدلة والبراهين، وهى تبدأ بالتعطش الطبيعى أوالفطرى للإنسان فى المعرفة وحب الاكتشاف، وهو ما يصادق عليه سواء فرضية أرسطو ، أو أيضًا الحق الذى يكمن فى المصطلح "دراسات إنسانيه ومجتمعية humanities" : فهى انشطة حيوية يتجلى فيها العنصر الإنسانى للإنسان.

إن الرغبة فى المعرفة التى تعنى بها وتحرص عليها العلوم الإنسانية تبدأ، بمنظور نسقى لها، بنوع من التحسس للأشياء بالمعنى الحرفى للكلمة: فالفنون بعلومها المعروفة تعلمنا أن نرى ألوانًا وأشكالاً، وأيضًا موادًا خامًا، وعلوم الموسيقى تعلمنا سماع الألحان والإيقاعات وما يتصل بها من تأليف موسيقى؛ إلا أن الموضوع لا يدور بطبيعة الحال حول الحدود البسيطة للمس وتحسس الأشياء وربما أيضًا لشمها، فالإدراك يتزايد إلى حالة من المراقبة والتأمل الواضح والدقيق، ويرتبط بنوع من التثقيف والتحضر للخيال والقدرة على التخيل والتصور، أى أنه يرتقى إلى تلك الفن فى فك الألغاز وتفسيرها والحكم عليها، وهى جميعها تحمل موضوع الشىء على النطق. وفى الوقت ذاته يتدرب المرء على نوع من الاستقراء أو الاستدلال الخاص، ليس التعميم لحالات كثيرة من نفس النوع، بل فى أن يرى فى الحالة الفردية إلى جانب ما هو خاص أيضًا ما هوعام (انظر الفصل 3.1). وهذا الفن فى بعث الحياة فى نصوص

ومقطوعات موسيقية وأعمال فنية ومنشآت مدنية، يربط ثمة قدرات معرفية على درجة من الأهمية مثل التحليل وخلق العلاقات بين الأشياء والحكم عليها بمهمة التعبير فى لغة واضحة ودقيقة.

إن مؤرخى الفن على سبيل المثال يساعدون على أن نرى فى لوحة ميونيخ الفنية التى تحمل اسم "القيصر كارل الخامس" (1548 من تيزيان Tizian، وهى ليست دون خلاف على الاطلاق) قيصرًا انتصر قبل عام على الأمراء البروتستانت بألمانيا، وبعد احتلاله المكسيك وبيرو فرض حكمه على "نصف العالم"، ورغم ذلك تنطبع بطابع حزين وكئيب. والمنظر الذى يتمثل فيه أن القيصر يجلس هنا "على عرش هموم السلطة"، فى حاجة بلا شك إلى تصحيح، وذلك لأن تصوير شخص بالكامل، ثم طريقة الجلوس وأسلوب ارتداء الملابس والشارات، جميعها تظهر لنا حاكمًا عظيمًا فى أوج سلطته القيصرية؛ إلا أن الشخصية لم تصور على نحو مثالى فى البطولة، ومن الوجه نتبين أيضًا نوعًا من الارتياب، بل ربما ترتسم عليه علامات مرض وضربات قدر، ولكنها على أية حال تعبر عن رؤية فى حدود سلطة (انظر Urch 1991 فى موضوع استقبال الصورة وتراثها فى علم دراسة الأيقونات).

وفى المقابل هناك لوحات فنية أخرى، على نحو صور ذات تلون متفجر، وتشهد على ضياء وتسام ويوتوبيا، لأن: "الفن الحقيقى هو أن نمارس اللاواقع. الشىء الأسمى! (Lovis Corinth: ,Selbstbiographie 185 "سيرة ذاتية"). كما أن هناك لوحات أخرى تشع بنوع من الوداعة بما تحمله من خفة. بعض الصور تنطوى على سمو ورقى (أيقونات)، وأخرى تبعث على الاستغراب والتفرد (الفن التكعيبى فى الرسم؛ R. Magritte) ، وثالثة تستفز المشاعر (الدادية)، وهم جميعًا يرمزون إلى أشكال وصور غير حقيقية أو نراها فى الأحلام: سلفادور دالى Dalì أو التجريدية كما فى العدالة؛ فهى تتهكم أو ترسم صورة كاريكاتيرية (مثلما نرى عند H. Daumier) وفى لوحة بيكاسو التى تحمل اسم " Guernica" تحمل إجابة على صرخة ألم، وهى فى نفس

الوقت صرخة استغاثة، لم تصدر عن شيء آخر سوى حمحمة أحد الخيول التى صرعها الموت.

ومؤرخ الفلسفة من شأنه على سبيل المثال أن يفك شفرة الصورة المنقوشة على صدر عمل فرنسيس بيكون ("الإحياء العظيم": Francis Bacon "Instauratio magna") : على الجانب الآخر من مضيق جبل طارق حيث "عمودا هرقل" تتحرك إحدى السفن بشراعها الكاملة فى مياه المحيط اللامتناه. ويمكن فك شفرة السفينة على أنها نوع من الفضول الذى يتحرر من ثمة قيود - وهو ما يرمز إليه المضيق، ولا يمانع، وبما يتناسب مع المحيط اللامحدود، من الدخول فى مغامرة تحقيقًا لرغبة فى معرفة لا تحدوها حدود. أما المحيط على اعتباره مسطحًا مائيًا لا يتفرع عنه فروع أخرى فهو يضع المرحلة المعرفية الأسمى عند أرسطو فى نسبية: فالبحث العلمى الذى لا تغلق أبوابه مطلقًا يحل محل ثمة معرفة أسمى على المستوى البنيوى. أما العمودان فيمثلان اتجاهين يقف كل منهما على النقيض من الآخر، النزعة العقلانية والنزعة التجريبية، والتى تلتمس السفينة فيهما عقد نوع من التصالح بينهما عن طريق شق طريق أوسط لها بينهما. وكما أن السفينة تحتاج إلى التسلح بعدة وعتاد وفريق قيادة، كذلك حال البحث العلمى، فهو فى حاجة إلى وسائل مساعدة وتعاون كثير من العلماء. وكما تلتمس السفينة أن تذلل ما تتعرض إليه من أخطار المحيط، فينبغى على بحوث علوم الطبيعية، بما فى ذلك تطبيقها فى مجالى الطب والتقنية أن تتغلب على الأخطار التى تتعرض إليها من الطبيعة، بحيث تحقق إفادة من الجانب الآخر للطبيعة، أى قواها (البناءة)، التى تتمثل فى الصورة المنقوشة بالعنوان، وهى: الرياح. ومن يتأمل الأشياء من حوله بدقة، يلاحظ أيضًا أن السفينة قد عادت إلى مقرها بعد التأنى، وهو ما يشير إلى النجاح: فمن يدخل فى مغامرة البحث العلمى، يمكنه أن يقيم حساباته على الخروج منها باكتشافات ورؤى جديدة.

و هناك عمل رائع آخر رمزى يستحثنا على فك شفرته ، الصورة المنقوشة على عنوان كتاب هوبز "حوت لوياثان – Hobbes' Leviathan" فإذا اكتفينا بالنصف الأعلى، فإننا نرى خلف مدينة وخلف جبال مع بعض القرى هيئة إنسانية عملاقة ترتفع قامتها، وهى تمثل الدولة التى هى وفقًا لرؤية هوبز بمثابة إنسان مصطنع ضخم. وإذا دققنا النظر، فإننا نرى البدن مركبًا من عدد هائل من بنى البشر صغار الحجم: نسخة تصويرية لأصل تشير إلى أن المواطنين قد تدثروا بدثار الدولة الجبارة، سواء طلبًا فى حمايتها، أو أنهم قد ذابوا وتحللوا فيها. والحاكم المتوج، وهو فى ملامح هوبز ليس بغير تشبيه، فهو يحمل سواء الرمز لسلطة الدولة، وهو السيف، أو أيضًا عصا الأسقفية التى ترمز إلى سلطة اتخاذ القرار فى حالة التوجيهات الدينية. كما أن الطبيعة المتحضرة والخالية من الصراعات تشير الدلالة الخاصة بالسلطة المزدوجة، إلى المسئولية التى يحملها فى عنقه من أجل إفشاء السلام ورفع مستوى الحياة.

إن العلوم الإنسانية هى "دراسات إنسانية" فى الأهمية الثانية، حيث إنها تكرس نفسها للثروة البشرية بأسرها، أى لكل ما تملكه من ثراء متنوع لموضوعات حضارية وثقافية واجتماعية، بدءًا من النصوص والصور والمبانى ، بل ومنشآت المدينة ذاتها، مرورًا بالموسيقى والرقص والعادات والتقاليد وآلام واهتمامات وقيم، وحتى تشريعات الحقوق وثمة مؤسسات وهيكليات (انظر الفصل 11 بشأن نموذجى المؤسسات الحقوقية). وهى حين تتولى أمور كل هذه الوثائق الحضارية والثقافية، سواء بأن تسبر أغوارها وتكتشفها وتعيد تشكيلها، أو أيضًا بأن تستحضرها، فهى تقوم على خدمة "المرحلة المعرفية الثانية" ، أى مرحلة التذكير والتذكر.

وأيضًا هنا لا تكتفى بشكلها المتواضع البسيط؛ فمن أجل التذكر تتواجد غالبًا آراء – قبلية محددة، وهى حين نتأملها عن كثب لا تبرهن على أنها غير موضوعية. وبإجراء التصحيحات اللازمة يتبين لنا أن العلوم الإنسانية تساعد – وهى المرحلة

الثالثة للقدرات – على تحقيق التنوير، صحيح ليس دائمًا بالنص الحرفى الطموح له الذى طالب به كانط فى مقاله فى الرد على السؤال (ما هو التنوير؟ الفقرة 1) ، وهو "خروج الإنسان من عدم رشده العقلى الذى يرجع ذنبه إليه" بالكامل، ولكنه يعد – أى التنوير– بمثابة شقيقته الصغرى: فبدلا من أن يعتمد على آراء آخرين غريبة عليه، ينبغى على كل منا أن يقرأ النصوص بنفسه، ويكون رأيًا خاصًا به، ثم يدرب عقله على أن يكون مؤهلاً لإصدار حكم نقدى ضد وعود صادرة عن قيادة سياسية، وهى دائمًا محل شكوك وتساؤلات ، أو ضد نقد لا يستند إلى أى تقدير أو قياس.

ونضيف جملة واحدة فقط بين علامتى حصر: من الأفضل أن نقرأ بعض النصوص فى أصولها. فأن نجيد لغة أجنبية أولى إيجابيًا، ولغة ثانية سلبيًا، فذلك من شأنه أن يرفع علاوة على ذلك من القدرة على الاتصال والتواصل، وفى ذلك تعبير، لا يقل شأنًا عما سبق ذكره، عن موقف لا غنى عنه من أجل عالم معولم لاعتراف كل منا بالآخر: فمن يتعلم لغات أخرى، يحترم ثقافات أخرى إلى أبعد حدود الحق فى التساوى يزيد عن تقديره لقيمتها عند اكتسابه لمعرفة لغوية.

17.2 التعلم على المستوى البينى للثقافات

هناك إنجاز آخر لا غنى عنه للعالم المعولم، وله أيضًا طبيعة التنوير، إلا أنه من الممكن أن نطلق عليه تعليمًا أو تحريرًا؛ فالعلوم الإنسانية تساعد على أن نصير أحرارًا، وذلك من منظور قمة برج الكنيسة الذى يشب عليه الفرد. إن هذا التنوير يبشر بحدوث تأثيرات جانبية سياسية باعثة على السرور: فى حالة أن تأتى العلوم الإنسانية، ليس فقط لصالح شريحة تعليم محدودة ، بل لصالح الطبقات العريضة من الشعب بإنجاز، وسواء كان ذلك فى الدول الغربية، أو فى الدول الإسلامية أوالهندوسية أوالكونفوشية، أو أيضًا فى الدول الملحدة بإصدار"مرسوم عال" ، فإنه سيحدث النجاح الذى نعرفه عن عصر "النزعة الإنسانية" : سيتحرر المرء من التشبث ضيق الأفق بحضارته الخاصة به، ومن المعرفة بالآخر ينشأ كل ألوان الإنفتاح والتسامح (قارن الفصل 8 ، 2-1).

ومما لا شك فيه أن هذه العملية التعليمية تتطلب وقتًا لها - كما تعلم العلوم الإنسانية التى تمارسها سياسة لا تعرف التأنى ومتأثرة بشكل متزايد بعقلية علم إدارة المؤسسات. ونظرًا لأن العملية التعليمية لفرد واحد تمتد عبر سنوات عدة، فيتعين علينا أن نحسب حساباتنا فى حالة مجتمعات وثقافات على عشرات السنين، بل على أجيال؛ بل إن ثمة تفكيرًا تجاريًا محضا ذاته من الأفضل له أن يستثمر لهذا السبب فى التعليم عن استثماره فى أسلحة، لأن ما تكون العلاقة التى تربط السعر بالإنجاز غالبًا ما تكون أكثر تلاؤمًا بكثير. ومن المعروف أن بروسيا عقب هزيمتها على يد نابليون قد استثمرت أموالها على وجه الخصوص فى قطاع التعليم، وهى بذلك لم تضع فقط حجر الأساس لتعليم مهنى وبحث علمى سرعان ما حاز على شهرته العالمية، بل نتج عن ذلك أيضًا أنها أسست لقيام صناعة مزدهرة (قارن: Kaufhold/ 1988 Michalsky 1978 Kosellek 1981 Sösemann)، ويقدم معهد طهران مثالاً أكثر حداثة ، فضلاً عن أنه من دائرة ثقافية أخرى "الموسوعة الإسلامية الكبرى"، الذى يكرس نفسه أيضًا لمشروعات كبرى عديدة (قارن Höffe 2004) والمؤسس الذى مكث فى السجن سنوات طويلة، يعقد أماله على حدوث تقدم لايران بدرجة أقل من جهة الاقتصاد عنه من قبل الثقافة، وقام لهذا الغرض وبمبادرة شخصية ولسنوات طويلة، ودون أن يحصل على أى دعم عام بتأسيس أكبر معهد على الإطلاق فى بلده للعلوم الإنسانية.

وفى ظل أوضاع خاصة نجد أنه فى الأخلاق الدولية مسموح تمامًا بثمة تدخل إنسانى (الفصل 14)، ولكن من النادر جدًا أن تمنح الأسلحة نجاحًا دائمًا. ولنا أن نعطى إجابة من جزءين مع ممثلين للطائفة المهاجِمة على السؤال المقترب من هذا المجال الذى طرحه أحد علماء السياسة بأمريكا الشمالية، وهو: لماذا لم تشر علوم الشرق الأوسطية بأصابعها فى الوقت المناسب على خطر الإرهاب المتأسلم؟، أولاً كان هناك تحذيرات، وثانيًا ليس من شأن العلماء أن يحذروا من الإرهاب، ولكن هذا الأمر مهمة الأجهزة الاستخباراتية: "ونحن ندفع فى نهاية الأمر ضرائب مقابل ذلك". (واليوم

علينا أن نكمل كلامنا بما يلي: لو عرف السياسيون المختصون بأمريكا تاريخ وعقلية العالم الإسلامى حق معرفة، لأخذوا على أقل تقدير حذرهم من الوقوع فى بعض أخطاء وخيمة العواقب.)

فتاريخ الفكر على سبيل المثال يذكر المسلمين بأن نبيهم محمداً لم تكن توجهاته فى المقام الأول موجهة لمحاربة اليهود أو المسيحيين، بل كانت ضد تعدد الآلهة عند العرب، كما أنه وفقًا لأحد آرائه كان يمثل الوحدانية الخالصة لأول مرة (قارن الفصل 12.3). وهم لا يزالون يرون أن محمداً قد اعتبر عقيدة التثليث فى المسيحية معادية للوحدانية عن غير حق. وهم يعلمون خلفيات تاريخية لصالح الترابط والاقتران السائد فى كثير من البلدان الإسلامية بين الدين والدولة والمجتمع، تارة على أنه موروث عام فى الشرق، وتارة أخرى على أنه أخذ عن الدولة البيزنطية السابقة (قارن نفس الموضع السابق). أيضًا هم يستحضرون إلى ذاكرتهم ذلك التنوير الذى ساد داخل الأقطار الإسلامية، بدءًا من المعتزلة والكندى وحتى ابن رشد على أقل تقدير، والذى امتد بفخر فترة زمنية بلغت ثلاثة قرون. وفى نهاية المشوار انفتحوا على علم التفسير النقدى تجاه نص مقدس ذاته - القرآن ، وهو العلم الذى عرفته المسيحية منذ زمن بعيد بغرض العهد القديم والعهد الجديد، والذى تمكن مثلاً من أن يفصل الأجزاء الدينية الأصيلة عن التراكمات الاجتماعية والثقافية.

وهذه الأمثلة القليلة تبين كيف أن العلوم الإنسانية ساعدت على التغلب على مركزية الأنا والتمحور حولها، سواء الثقافية منها أو الحقبية؛ فحينما ينفتحون بأبصارهم نحو ثقافات أخرى وعصور أخرى، يعلمون الفهم على وجوه ثلاثة. فهم يعلمون فهم سواء ,١ الآخرين على ما هم عليه من مغايرة ، أو أيضًا ,٢ فهم أنفسهم والآخرين من حيث ما يجمع بينهما من صفات وعومل مشتركة، وأخيراً ,٣ فهم أنهم من خلال التناقض سيفهمون أنفسهم بشكل أفضل.

وبقدر ما يستلهمون بقدر كاف مما تبوح به الفلسفة، فإن العلوم الإنسانية تساعد على الارتقاء لمنزلة المتعلم الملم بجميع الجوانب. ولا يقصد بذلك أن يكون هناك قاموس للحوار متغير يملك المعرفة بكل شيء ، أو بيده قرار كل شيء، بل المقصود أن تكون هناك شخصية تملك قدرة على الحكم بأسلوب منهجي على وجه العموم، كأن تعرف على سبيل المثال أى نوع من دقة ينبغى استدعاؤها فى الرياضيات، وأيها فى الأخلاق الفلسفية والسياسة (**أرسطو، أخلاق نيقوماخوس**، I .1094 b 11 ff ، 1 قارن 1996 Höffe خاصة الفصل 1 II والفصل 5 II) فضلاً عن ذلك فإنها تساعد على وجود قدرة أساسية، وهى القدرة على النظرة الصائبة والحرة والشاملة عند تأمل الظواهر والإشكاليات.

إن العلوم الإنسانية فى كليتها فقط ، وليس التخصصات المنفردة فى العلم أو المشروعات المنفردة فى البحث العلمى، هى القادرة على تحقيق ذاكرة شاملة للثقافات والعصور السابقة، وذلك بأنها تربط – رابعًا – ثقافة التذكر لديها بحيادية تجاه عدالة لها تاريخ مرضى (انظر الفصل 13.3)؛ ولها أن تفخر بنفسها على وجه الخصوص عند بلوغها هدفها المنشود، وهو حين لا يعلق بذاكرة أى منا أن ما لديه من ثقافة خاصة به هى فقط التى جاءت بالإنجازات الإيجابية دون غيرها، وأن ما لدى الجيران غير المحبوبين من ثقافة فهى لم تأت إلا بإنجازات سلبية. ولا توجد دولة تتعرض لخطر عكس ما سبق إلا ألمانيا، حيث إنها تتذكر العناصر السلبية أكثر من الإيجابية ، وثمة أحداث يصير فيها أناس ضحايا لظلم وقع عليهم من الخارج، من غير المفضل استقبالها فى الثقافة العامة للتذكر.

ويدخل ضمن العدالة التى تحمل تاريخًا مرضيًا أيضًا القدرة على ألا نصوغ أى استحداث فى وقتنا الراهن صياغة رفيعة المقام تليق به على طريق التغير الثورى ، باختصار: "مقاومة الاستغراب والاندهاش". على سبيل المثال نجد أنه فى عصر العولمة تتذكر (العدالة المرضية) عولمات قديمة: بأن الفلسفة والعلوم – حتى الطب والهندسة –

قد انتشرت بأرجاء العالم منذ عصور الحضارات الأولى، وأن نفس الشيء ينطبق على كثير من الأديان، أو ما يطلق عليها الديانات العالمية، وأنه قد نشأت فى عصر الحضارة الهيلينستية – على وجه التقريب – منطقة تجارة عالمية بها أسعار التجارة العالمية، بل تأسست مراكز تجارة عالمية مثل الإسكندرية، وأنه فى عصر النقد الذهبى الكلاسيكى ، أى فى السنوات من 1887 وحتى 1914، كانت التجارة العالمية بين الدول المتطورة على نفس المستوى الذى نحن عليه اليوم تقريبًا . أيضًا تتذكر أنه كان هناك بالفعل عصبة أمم تمثلت فى الاتحاد الإيروكويزى (انظر الفصل 11.2)، وأنه من الممكن العثور على نماذج للتعايش الدولى وفوق القوميات بالفعل فى عصر الحضارة اليونانية (انظر Höffe 2002، الفصل 8.1). وتاريخ الفكر، متمثلاً فى نموذج تراث فلسفة أرسطو إلى الغرب، يمكن قراءته على نحو قراءة رواية رحلة مغامرة، وعند عرضه بشكل مناسب يكون أكثر تشويقًا عن بعض الروايات البوليسية.

والأمر عند التذكر لا يتوقف بطبيعة الحال على جميع شواهد الحضارة دون تفريق بين هذا وذاك؛ ومن الحق أن علوم الأدب والموسيقى والفن، وكذلك تاريخ الفلسفة قد أبرزت ورفعت بشكل خاص من شأن تلك الشواهد التى تستحق أن نقف عندها طويلاً ونشغل بها، ومن أجل هذا الغرض تمددت القدرة على الحكم على مستوى العلوم الإنسانية واتسعت بقدر يتناسب وزيادة وعى وإدراك النوعية. كما أن المحاولة – أو هذه المهمة التى من شأنها أن ينتقص ثمة تقدير موضوعى بقدر الإمكان ، انطلاقًا من تعسف شخصى، من قدر ومكانة أحد لصالح آخر، ستبوء بالفشل وتصطدم بحقيقة أنه فى أثناء تبجيلنا المفرط لأرسطو على سبيل المثال لن نستطيع تجاهل مكانة الفارابى وتوما الأكوينى اللذين يقفا معه على قدم وساق، بل هناك أيضًا مئات من مفكرين آخرين، مسلمين ومسيحيين ويهود، لهم نفس المكانة، فضلاً عن علماء متخصصين من جميع أنحاء العالم، جاءوا فى هذه الأثناء. فثمة نموذج قدوة يدلل على نفسه عن طريق قدرته على إجماع الآراء عليه، لا سيما حين لا يستند ادعاؤه إلى حصرية عقدية. وثمة

أحكام من طراز "أرسطو بدلاً من أفلاطون" أو "كانط بدلاً من أرسطو" لن تنال بحق ثمة تأييد وموافقة من الأغلبية.

فى "ميتافيزيقا" أرسطو، وكذلك فى أعمال كبرى أخرى فى مجالات الفلسفة والأدب والموسيقى والفن والعمارة، نعبر عن إعجابنا ودهشتنا فقط تجاه ثمة جودة فائقة ووجود مسافة بيننا وبينها. هناك عامل آخر يضاف للإعجاب بلا اهتمام الذى يولد جمالاً: أن فى حالات كثيرة يحرك مضمون الأعمال الناس على المستوى الوجودى، بل أحيانًا بفضل فن عرضه يعرف كيف يثير مشاعرهم، نظرًا لأن هذه الأعمال تارة تثير فكرنا الخاص بنا، وتارة أخرى تستحوذ على مشاعرنا أو تثير القلق فى نفوسنا. فالأعمال العظيمة فى الأدب والموسيقى لا تقدم لنا تسلية على طريقة الوجبة السريعة Fast-food ؛ فهى تعرض أمامنا على سبيل المثال أحاسيس وعواطف إنسانية متأججة، وتجعل المشاعر تصطدم بعضها ببعض، ثم إما ينتهى الصدام بكارثة أو يقدم لنا حلاً استدلاليًا بناء.

ومع البعد الوجودى نخطو بخطانا فى اتجاه "المرحلة الخامسة"، وهى الحوارات التوجيهية والدلالية. ولا يتحقق النجاح لما تصبو إليه أعمال كبرى إلا فى حالات خاصة، وهو ما ختم به ريلكه قصيدته "Rainer Maria Rilke: Archäischer Torso Apolls"؛ إنها تتوسط مطالبة الإنسان بشىء: « يتحتم عليك أن تغير حياتك ». ولأن هذه الرسالة غير ممكنة دائمًا، هنا يتبين لنا دور ومهمة العلوم الإنسانية فى هذا الإشكال: بأن "تستنطق" الأعمال الكلاسيكية من جديد لكل جيل، ولكل ثقافة، وتجعل من قول سانت بيف Sainte-Beauve فى تعريفه للكلاسيكيات حقيقة، حين قال إن الكلاسيكى الحقيقى يثرى الفكر الإنسانى («Un vrai classique ... cést un auteur qui a enrichi l'espr,t humain»)، وهو ثراء سواء على المستوى الجمعى "الإنسانية"، أو توزيعى، أى لكل فرد. وعلى هذا النحو تأتى مهمة العلوم الإنسانية، فهى تساعد على تقديم غذاء يحافظ على دوام الحياة وقتًا طويلاً ، وهى بمثابة صاحب الزاد الذى يملأ جعبتنا بزاد الحياة.

وقد ذكرنا بعض الأمثلة من قبل، وذلك من وجهة نظر شخصية، فقد سبق ذكر المقدمات لكتاب "ميتافيزيقا أرسطو"، والصورتين المحفورتين على صدر عملين لفلسفة العصر الحديث المبكر، وقصيدة ريلكه؛ كما ذكرنا مخطوط التنوير لكانط ، إلا أن هناك سببا يدفعنا إليه العمل الأخير بملاحظة تالية: إن ثمة اكتسابًا لمعرفة بالتاريخ تقوم على التعليل العقلي، ولو بلغت فقط منتصف الطرق، لتحول دون ارتكاب الخطأ المجلب للشر، ففي العراق تتأسس الديمقراطية على نحو هش نسبيًا يشبه حال ألمانيا بعد الحرب العالمية؛ لأن في بلدنا هذا، كما سبق الذكر (الفصل 14.3) كان هناك، رغم أشياء أخرى بمقياس أعلى بكثير، تراث ديمقراطي لدولة حقوقية، متضمنًا خبرة بالتعددية والتسامح القائم على نظرة فلسفية للدنيا، فضلاً عن وجود مجتمع مواطنة وفلسفة وأدب ذات نزعة تنويرية ليبرالية لها جذورها في الثقافة الأوربية المشتركة. ولا شك أن هذه العوامل لم تبلغ حد الانتشار والتثبيت بحيث إنها تتصدى لقيام نظام هتلر، ولكننا استطعنا بعد نهاية الحرب أن نمسك جيداً بتلابيبها.

وحين نستمر على منوالنا السابق في خلطنا لأمثلة فلسفية تتخللها نماذج غير فلسفية، فيمكننا مواصلة الحديث بالنظر إلى العالم العولمي على نحو تقابلي باختيارنا في الخطوة التالية لعملين من عصرين وثقافتين مختلفتين: فنحن عبر هذين العملين، وهما حكاية أيسلندية قديمة – حكاية الفولسونجن "Wölsungen-Saga"، وثلاثية إسكليوس التراجيدية اليونانية في مسرحيته الأورستايا " Orestie" لا نتعرف فقط على ثقافتين متباعدتين ، ليس فقط بالنسبة لنا اليوم، بل عن بعضهما البعض، ولكننا سنتعرف عن أحد الأخطار الكبرى للعالم المعولم، هناك بشكل غير مباشر، وهنا بشكل مباشر، وهو خطر الاستعداد للعنف المدفوع بالحماس العاطفي، ولهذا فهو غالبًا خطر مفرط يتطلب عقب ترويض عام له وإخضاعه إلى قانون متضمن اللجوء إلى البديل عن العدالة الشخصية، أي محكمة العقوبات والجرائم العامة.

وطالما أن البديل غائب، فإن العدالة الخاصة لها طابع القانون تمامًا، حتى الثأر ذاته: عند وقوع جريمة قتل أو في حالة الإساءة إلى الكرامة والشرف بسوء بالغ، فإن

هناك التزامًا أخلاقيًا مماثلاً للحق يقع على كاهل أقارب العائلة أو القبيلة، وهو الثأر بالجريمة من المدين أو من أحد أقاربه. وتبين لنا حكاية الفولسونجن كيف أن هذا المبدأ يقود، مدفوعًا بحماسة وتأجج العواطف، إلى تفجر العنف فى جميع الأنحاء، إلى حالة من تصعيد الانتقام والعودة إليه مرارًا وتكرارًا، حيث لا يبلغ مرحلة الهدوء إلا بحدوث الكارثة الأخيرة. وكذلك الحال فى مسرحية إسكليوس الأورستايا "Orestie"، فهى تبدأ بسلسلة جرائم دموية كبرى: نرى إجاممنون الذى يضحى بابنته من أجل رحلته إلى طروادة، يُقتل عقب عودته على يد زوجته الخائنة كليتايمنسترا وعشيقها اجيستوس، وهو ما يدفع بالابن أورست إلى الأخذ بالثأر، ولهذا السبب تطارده الايرينون، وهن إلهات الثأر بلا هوادة وتقتفى أثره.

وكما هو الحال فى حكاية الفولسونجن، نجد أن المشاعر المتأججة أيضًا فى "الأورستايا" غير قادرة على التعلم، ولا يبلغ العنف نهاية له ينبع من داخلها، بل تأتى النهاية فقط من الخارج، عن طريق سلطة الإلهة أثينا، إلهة الحكمة. وفوق ما تملكه من جوانب فكر وثقافة وعلم وفلسفة، وما لديها أيضًا من سلطة اختصاصية لحكمة سياسية عملية، فقد شرعت بتأسيس مؤسسة جديدة، وهى دار القضاء الأعلى أو محكمة الجنايات العليا بأثينا. وكان من بين النتائج الباعثة على السعادة لتأسيس هذه المؤسسة أن حدث ازدهار شامل لجميع جوانب الحياة، ليس فقط على الجانب الاقتصادى، بل اشتمل أيضًا الجانب الثقافى. وهذا يعنى أن إنشاء مؤسسة لقضاء الجرائم والعقوبات لا يؤيده فقط الجانب الأخلاقى الحقوقى، أى تحقيق العدالة. ونظرًا لأن المصلحة الذاتية المستنيرة تصوت هى الأخرى لصالح هذا الأمر، فلم يكن اليونانيون على غير حق بالمرة، حين أقرنوا فى مفهوم السعادة (eudaimonia) الأخلاق المستنيرة بالمصلحة الشخصية.

إن "الأورستايا" ليست معالجة فلسفية لتبرير محكمة العقوبات؛ فهى كدراما تبين ما هى المشاعر والأحاسيس التى تكمن فى النفس البشرية، إنها مشاعر تتواجد مرارًا

وتكراراً فى الأدب، كما فى حكاية الفولسونجن ومسرحيات وأعمال قصصية أخرى كثيرة، بل تقابلنا أيضاً فى الموسيقى والشعر، وهى تتمثل فى أمراض بشرية متعددة، منها الإفراط فى الشرف والكرامة، وحب السلطة، وكذلك حب التملك، وبالتالى فهى لا تتميز بها ثقافات وعصور محددة دون غيرها. ومن هذا المنطلق نرى أن العلوم الإنسانية تستحق دائماً وأبداً أن تحمل لقب "دراسات إنسانية ومجتمعية humanities "وهى تبين تحديداً للعالم المعولم جوانب ثلاثة، وهى: أن ثمة عوامل أخرى تتصل بما هو بشرى ، وكذلك ثمة مشاعر محددة، لها وجود مشروع وفعالية دون تحديد واقتران بثقافة أو عصر؛ وأنه ينبغى لهذا السبب البحث عن رد مشروع وقانونى يسرى دون ارتباط أيضاً بثقافة من الثقافات أو عصر من العصور، وهذا الرد هنا يمكن التماسه فى: القضاء العلنى العام؛ وأن الإجابة فى حاجة إلى خبرات ملائمة لها، حتى لا يعترف بها على الصعيد الثقافى فقط، بل يقر بها أيضاً على الجانب العاطفى والوجدانى. فى التراجيديا الأولى للثلاثية ، فى "اجاممنون"، نجد أن إسكيلوس قد عبر عن عملية التعلم المطلوبة بالصيغة المعادلة pathei mathos : التعلم عن طريق المعاناة والألم (قارن البيت الشعرى رقم 177، وقارن البيت الشعرى رقم ٢٥٠ وما يليه). وبهذه الصيغة المعادلة يصحح كل من الأدب والعلوم الإنسانية مفهوماً خاطئاً متصلاً بالمذهب العقلى، وهو أنه ينظر إلى عملية التعلم المهمة والفاصلة بالنسبة للإنسان على أنها تخص الجانب التثقيفى على وجه الخصوص.

إن الصيغة المعادلة لإسكيلوس تنطبق أيضاً للأسف على الاسم الجمعى؛ إن الإنسانية ذاتها فى كليتها تبدو أنها لا يمكنها أن تتعلم إلا من خلال الألم والمعاناة. ولهذا ننصح الزاد الثقافى فى الحياة بنص آخر لكانط، وهو المعالجة البارزة والمهمة حتى يومنا هذا بشأن ثمة نظام حقوق وسلام عولمى: "من أجل سلام خالد – Zum ewigen Frieden". ولأن القدرة والكفاءة تدخل ضمن الفطنة والذكاء لكى نتعلم إلى جانب ذلك من أجل السعادة الخاصة بنا، فلنا أن نطلق على الإنسانية، والأفضل على السياسة الدولية صفة الذكاء ولكن فى تحفظ ودون مبالغة؛ وذلك لأننا كنا فى حاجة

ماسة إلى مرور قرن ونصف من الزمان مليئة بالحروب التى لا حصر لها، بل بحروب عالمية، حتى تجعل من استهلالات محددة بمخطوط كانط حقيقة وواقعًا، فكان يلزمها أولاً عصبة أمم، وثانيةً مرور جيلين حتى إنشاء الأمم المتحدة. ولأن السياسة الدولية تركت مؤسسة محكمة العقوبات الدولية التى تأسست ارتباطًا بمحاكمات نورنبرج وطوكيو تغفل فى ثباتها مرة أخرى عن مهامها، كان لابد من إعادة تأسيسها من جديد من أجل رواندا ويوغوسلافيا السابقة على سبيل المثال.

هناك أعمال أدبية عظيمة تنغلق دلالتها فى تحليل بسيط، ومسرحية "الأورستايا" من هذا النوع؛ فالتنافس بين قانونين مختلفين من حيث الأساس، أو قل بين قوانين أساسية، تدخل أيضًا ضمن دلالتها: فوفقًا للقانون الأم الحاكم الأكثر قدمًا، وقانون قرابة الدم أو الأنساب، والذى كانت تمثله الإلهات الإيرينية، يُعد اغتيال الأم من التابوهات المقدسة تقديسًا مطلقًا. ووفقًا للقانون الجديد، وهو قانون المساواة الممثل فى أبوللون (وربما تشكل بألوان تحمل الصفات الأبوية)، نجد أن ثمة أمًا تستحق أيضًا إنزال عقوبة مشددة عليها على ما ترتكبه من جرائم. فى ظل هذا الموقف من وجود قوانين أساسية متنافسة يفسح اسكليوس المجال على الفور فى محكمة العقوبات الجديدة أمام تصويت كثير من القضاة لتبرئة أو إدانة أورست. وبعد ذلك فقط تظهر الإلهة أينا، وتتبع المبدأ الأخلاقى الحقوقى السارى حتى يومنا هذا: «in dubio pro reo» ، أى أخذ الأصوات فى قضايا الشك؛ ونظرًا لأن أورست لم يكن مذنبًا بوضوح تام، فقد حكمت أثينا ببراءته.

وعلوم الإنسانية التى تتيح مجال الإفادة من مسرحية "الأورستايا" أمام عالم عولمى، لها أن تبين وتوضح الكثير مما يحتويه مضمونها: مثلاً، أن الصراعات الأساسية لا تعرف التشخيص البسيط «أورست مذنب»، ولا تعرف العلاج البسيط «وعليه يستحق العقاب»؛ وكذلك أن الصراعات الأساسية رغم فرضية هنتنجتون عن صراع الحضارات (انظر الفصل 12.1) ليست فقط بين حضارات وثقافات، بل تتمثل

أيضًا بداخلها؛ وأبعد من ذلك، أن مثل هذه الصراعات لا يحق الحكم عليها من أحد الأطراف المتنازعة، بل يختص بإصدارهذا الحكم فقط طرف ثالث محايد؛ وعليها أن تبين أيضًا أنه يتحتم على المحكوم عليه، ولو كان الأقوى، أن ينصاع إلى حكم الطرف الثالث، وهو محكمة عقوبات (دولية)؛ وأخيرًا وليس آخرًا أنه يجب اتخاذ القرار وفقًا للمبدأ «in dubio pro reo».

هناك مسرحية أخرى تراجيدية، وهى "انتيجون" لسوفوكليس، وهى تلفت الأنظار إلى حائل يواجه المشاعر الإنسانية فى قدرتها على التعلم. بادئ الأمر يصطدم قانونان مرة أخرى ببعضهما البعض. فقانون الشكل الاجتماعى الأكثر قدمًا، وهو قانون الأنساب، ممثلا هنا فى شخصية انتيجون التى ترغب فى دفن أخيها، يعارض قانون الشكل الاجتماعى الأكثر حداثة، وهو قانون المدينة Polis، ممثلاً فى شخصية الملك كريون، الذى يرفض دفن الأخ لأنه تمرد على مدينة وطنه. ومع تطور أحداث التراجيديا يتضح لنا صراع آخر من نوع جديد، ولكنه هذه المرة ليس بين الشخصيات بعضها وبعض، ولكنه صراع داخل الإنسان: فى حالة انتيجون يتصادم الواجب المفروض عليها فى دفن أخيها بالرغبة فى أن تعيش وأن تتزوج ابن الملك، هيمون. وفى حالة الملك كريون يدخل منصبه فى حكم البلاد فى صراع مع الغمة التى تعايشها العائلة، نظرًا لأن الابن هيمون يهدد بالانتحار فى حالة موت انتيجون. ولكن الصراعات التى تدور بداخل النفس البشرية لم يتبينها الأبطال بوضوح إلا مؤخرًا، وأيضًا لم تدرك رؤيتهم لقانون محدد للجانب الآخر إلا مؤخرًا:

مع بداية التراجيديا يظهر على المسرح كل من انتيجون وكريون، كل منهما على وعى وثقة بذاته بلا حدود، بل كل منهما يرى نفسه على حق. فقد قالت انتيجون بكل فخر: «من الجميل بعد ذلك، أن أموت ... / حين أنتهى مما هو مقدس» (البيت الشعرى رقم 72). كما أن كريون لم يكن أقل فخرًا منها: «ولو هو أكبر من وطنه، / الأحب يحافظ عليه من هو لاشئ فى نظرى» (البيت رقم ١٨٩ ومابعده). وبينما لا يستند

كريون على أحد آخر أقل شأناً من زيوس (البيت رقم ٣٠٤)، تعتمد انتيجون على «الوصايا الإلهيه غير المكتوبة، التى لا تتبدل / التى لم تأت بين عشية أوضحاها» (البيت 454 وما بعده). فقط فى النهاية تُسلم بالتالى: «ولكن حين تكون رغبة الآلهة فى أن أعانى، / فإننى سأعرف فى الموت ذنبى بحق» (البيت رقم 925 وما بعده). وما هو أوضح من ذلك اعتراف كوريون بارتكابه "حماقة" (البيت 1269)، وقبل ذلك «وأننى أخطأت التعبير» (البيت 1095).

وبهذه الرؤى المتأخرة للغاية يذكر سوفوكليس خطأين يعزو كل من البطلين ذنبهما إلى نفسه فيهما، وهما العدالة الشخصية ، أو من يرى نفسه على حق، وعدم التبصر، أو العمى. ويُعد التغلب عليهما مهمة أخلاقية لم تدركها وتنتبه إليها فلسفات الأخلاق المعروفة، اعتباراً من أرسطو، ثم مروراً بكانط ومذهب النفعية، وحتى أخلاقيات الحوار، ناهيك عن وجود حل لهما. واللغة العامية، وهى أكثر تمييزاً فى هذا المقام، تعرف تعبيراً خاصا، إلا أن استخدامه يكاد ينحصر على مستوى الأطفال: ما يقدر يغلب شر نفسه ولا عمى بصيرته إلا اللى عنده أخلاق وبيسمع. وفى إطار هذا المعنى اضطر أحد الحراس أن يسائل كريون: «هل سمعت ذلك .. بأذنك ؟» (البيت 317)؛ وهيمون يلقى عليه باللوم: «إنك لا ترغب سوى أن تتحدث دائماً، ولكنك لا تسمع أحداً» (البيت 757)؛ كما أن العراف الأعمى تيرسياس يبدى الندم فى قوله: « ولكن العناد يعمى الأبصار ولا ينفع معه موعظة» (البيت 1018).

وهنا ينبغى على كل منهما – الأخلاق الفلسفية والعالم العولمى– أن يتعلما بأن هناك صراعات تطالب المتغطرسين والمتنعتين بحقوقهم عن غير حق بالتواضع، لأن الموقف لا يحتمل إدخاله عنوة فى الإطار الأخلاقى «الخير فى مواجهة الشر». ولا شك أنه يتحتم لتحقيق هذه الرؤية أن يذوب كل توتر انفعالى بعيد الأغوار، وأن نعمل على إذابة الغشاوة بالادعاء بالحق الذاتى، ويجب أن ننفتح على نقطة الصراع الأكثر تعقيداً ونبدى استعدادنا للتفاهم. وإذا تكلمنا بشكل عام، فالأمر فى حاجة إلى جانب التبصر

فى نقاط الصراع الأكثر تعقيدا، إلى الثقافة التلميحية للرغبة فى السمع فى الوقت المناسب. وبالاستعانة بها فقط يتم التعرف على ثمة نقاط الصراع والاعتراف بها، ولكن ليس بعد فوات الأوان، لأن التراجيديا انطلق مسارها بشكل جامح دون قدرة على توقفه.

هناك ما هو أكثر من ذلك يمكن أن نتعلمه من المسرحيات التراجيدية اليونانية. على سبيل المثال بالنسبة لفلسفة اللغة يختفى فى النصوص مطلب تفتقده عادة على وجه الخصوص فلسفة اللغة التحليلية التى تفتخر برؤاها. هنا يتعين على العلوم الإنسانية أن تتغلب على منظور آخر من برج الكنيسة: خفض العقل البشرى الذى يتميز به الإنسان إلى مستوى لغة عرض وطلب السوق، وإلى الحجة التى تنفتح أبواب العالم بها. إن التراجيديا تلفت النظر إلى أى لغة أخرى غير تلك التى نحن عليها بكل أسف اليوم وتمثل قمة الحالية، وذلك بالنظر إلى ما يحدث فى العالم من ألوان شتى لقهر وظلم وطرد وتشريد وحروب وحروب أهلية: لغة تشكو من مكاره قاسية فى الحياة ولا تفهم مسارات العالم المناسبة. إن اللغة تتكون من صيحات لآلام و نداءات لأنات، من بكاء ونواح، وفزع وذعر، من صيحات إغاثة وتضرع إلى الآلهة، إلا أنها لا تستجيب؛ بل إنها فى حالات وحشية للغاية تتكون من لغة افتقدتها اللغة، من «لغة الصمت»، من بكم غالبًا أبدى.

وهناك مهمة أخرى تكمن فى إثراء كفاءة الحكم إلى درجة القدرة على التصدى للأحكام المسبقة والإجحافات الثقافية والعصرية. إن القدرة الملائمة لنقد أيديولوجى ليست موقوفة فقط على ما لدينا فى النظرية النقدية؛ فهى متواجدة قبل ذلك بأجل بعيد، نجدها فى النقد الأخلاقى عند السوفسطائيين وأفلاطون وأرسطو، مرورا بلفسفات الأخلاق فى أوربا وحتى نيتشه. ومما لا شك فيه أن هذا النص أو ذاك زاد ثقافى ينهل منه الجميع، مثلاً ما كتبه سينيكا من "رسائل أخلاقية إلى لوكيليوس" Seneca: Moralische Briefe an Lucilius، وما لدى مونتانى من "مقالات" Montaigne: Essais، وما

ألفه باسكال من "خواطر" Pascal: Pensées، ونيتشه في "أصل الأخلاق" :Nietzsche Zur Genealogie der Moral. وهناك أمثلة أخرى يعرضها علينا تاريخ الفلسفة والاجتماع والفن تصدت فيه لحكم العصر الوسيط المظلم بإدانة بترارك العنيد من قبل ما يزيد على ٦٥٠ عاماً، وكان عصراً مثيراً من وجوه عدة: ثقافياً واجتماعياً وحقوقياً، بل مثيراً على مستوى الفن والعمارة. وفي هذا الزمان نشأت روايات الفروسية وأشعار الغزل، وكانت المسيحية والإسلام واليهودية تعمل عقولها سوياً في الفكر جنباً إلى جنب، وتتدبر معاً كيف يتصالح وحيها الإلهي مع العقل الطبيعي، وفيه ازدهرت فنون الرسم المسيحية والإسلامية واليهودية على الكتاب، ونشأت الترانيم الجريجورية، وتأسست الكنائس على عمارة الفن الروماني والقوطي، وبلغت النموذج المثالي لوحدة البحث والتعليم الذي نراه معمولاً به بين جنباتنا حتى يومنا هذا على مستوى العالم - الجامعة.

علاوة على ذلك تحرر التشدد في المنهجية الفلسفية والتاريخية من مقومات تحصينية وضعت لمواجهة ثمة برامج أيديولوجية كبرى، مثل تلك الخاصة بالماركسية الجديدة. وثمة نقد أيديولوجي آخر عليه أن يفتح الطريق أمام النظرة الخاصة بتاريخ الفكر الإنساني، على سبيل المثال بشأن موضوع "العدالة الاجتماعية" (انظر الفصل 4). ومن يقرأ مسرحية ميناندر الكوميدية "هيئة المحكمة": Menander, Das Schiedsgericht لن ينظر إلى الحب والإخلاص بين الأزواج على أنه "اختراع" المسيحية أو أي ديانة أخرى من الديانات العليا، وسيكون في حالة تشكك تجاه ثمة نزعة نسبية تعتبر الفضائل المذكورة أنها تخضع فقط لنسبية ثقافية: في عام 300 قبل الميلاد أقيم العرض الأول لها بأثينا، وتبين الكوميديا كيف صار كاريسيوس -Chari slos، المجروح في كرامته الزوجية، فهو لم يتحول إلى المنتقم الجبار الراغب في الثأر لكرامته، ولكنه أضحى غير مقبل على الحياة، بل حزينا ومكتئبا. أما زوجته بامفيله Pamphile فهي تعارض محاولة أبيها في إعادتها إلى منزلها، بالكلمات: «ولكن هناك

القانون الذى يفصل بين رجل وامرأة / بأن عليه أن يحب إلى الأبد تلك التى اختارها، / أما هى ، فعليها أن تفعل كل ما يحلو للرجل» (الأبيات من 1075 – 1077). وفيما بعد أيضًا نسمع رنين الصيغة المسيحية عند الزواج فى آذاننا «والإخلاص فى كل زمان وعلى كل حال، فى السراء والضراء»، لأن كارسيوس قال عقب زوجته: «وهى من أجل حياتى / ومشاركتها لى إياها، هى هنا ... / وحين البأس والشقاء / لا ينبغى أن تتخلى عنها» (الأبيات 1219 – 1222).

وعندما نطالع مناندر "Menander" نتعرف على إضافة لذلك لعبة ذكاء وحساب وخداع وتظاهر وتآمر ومكيدة. وما هو عند يوربيدس من عنصر إنشائى للتراجيديا، فهو عند ميناندر وتلميذيه بلاوتوس وتيرينز من بدهيات المسرحيات الكوميدية: "مثل الشطارنج .... انتصار الذكاء والدهاء والخبث" (نيتشه، ميلاد التراجيديا، الفصل 11: Nietzsche, Die Geburt der Tragödie). وفى التراجيديا يعانى الإنسان وطأة مشاعره وأحاسيسه، أما فى الكوميديا فهو يبحث عن مصالحه ويحسب حساباتها. وإذا صرفنا النظر عن وجود استثناءات تفاؤلية مثل موتسارت فى "زواج فيجارو"، إلا أنه – وهناك كوميديات عدة "لها دعوات أخلاقية"– حريص على الفشل. ففى مسرحية ميناندر نجد أن الوالد يفشل فى مساعيه، لأن الابنة تأبى هذه الحياة؛ وكذلك تخفق المؤامرة المحبوكة بذكاء ودهاء من العبد ، وهو الذى لا يدين بالشكر فى الخروج السعيد إلا لكرم سيده. أيضًا نرى فى مسرحية"فاوست" لجوته أن المتآمر الأكبر، مفيستو، قد باء بالفشل، وقبل ذلك فى مسرحية شيللر "فالينشتاين" لم يكلل الجنرال بيكولوميني بنجاح.

17.3 القدرة على مواجهة السوق دون عبودية

إن ثمة دفاعًا عن العلوم يبدأ بقدرتها على مواجهة السوق، فإنه يخضعها على أنها المعيار التوجيهى. ولكى لا ننصاع إلى الأمر السياسى فى اتجاهه إلى السوق، تعرض العلوم الإنسانية، وكذلك المواد الأساسية للعلوم الطبيعية، بادئ الأمر قائمتها

العريضة فى تحقيقها لإنجازات غير تجارية. ولا شك أن هناك بعض الباحثين يتكيفون لأسباب نفعية من حيث العلة، وتحديداً لكى يعملون بشكل أيسر تحت مظلة الصناديق المالية، مع توقعات تقييم المانحين والرعاة؛ إلا أن ثمة باحثين شرفاء فى ميدان البحث العلمى الأساسى من المحتمل أن يقبلوا الإفادة التقنية والاقتصادية كنوع من الهروب. ومن الملاحظ أن علمًا واحداً يمكنه الانفلات بشكل مدهش إلى أبعد الحدود من ضغط التقييم: علم الرياضيات، الذى يمكن تطبيقه فقط لأجل بعيد، ثم بعد ذلك فى إسهامات صغيرة على المستوى التقنى والاقتصادى.

ولكن "الدراسات الحرة – liberal studies" ليست فى حاجة إلى أن تخشى توجيه اللوم إليها فى عجزها عن مواجهة السوق، أو بقول عام، نظراً لنقص الكفاءة المستقبلية، لأن لديها ما ترد به على ذلك. وتبدأ دفوعها الجيدة بتذكر النفقات المحدودة للغاية الخاصة بها، سواء فى تأهيل الطلبة أو بالنظر أيضًا إلى ما تنفقه على البحث العلمى. كما أن العلوم الإنسانية التقليدية ، بما فى ذلك علوم الحقوق وعلوم الاقتصاد، ولكن دون البحث الاجتماعى التجريبى، لا "تلتهم" أموالاً كبيرة مقارنة بعلوم أخرى مثل الطب وبيولوجيا الجزيئات والفيزياء النووية وأبحاث الفضاء. ولا يملك كل وزير مالية إلا أن يعرب عن سعادته بشأن الحد المتدنى للتكاليف المطلوبة لكل فرد، سواء فى تعليم الطلبة، أو لأساتذتهم.

المراجع

ABAELARD, P.: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, lat.-dt., übers. v. H.-W. Krautz, Frankfurt/M. [2]1996.

ABU-SALIEH, S. A. A. 1998: Les mouvements islamistes et les droits de l'homme, Bochum.

ACHEBE, C. 1958: Things Fall Apart, London; dt. Okonkwo, oder: Das Alte stürzt, Frankfurt/M. 1983.

ACKERMAN, B. 1991: We the People, Cambridge, MA.

– /ALSTOTT, A. 1999: The Stakeholder Society, New Haven, CT.

ADORNO, TH. W. 1951: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M.

AGRICOLA, G. 1556: Georgii Agricolae de re metallica libri XII; dt. Zwölf Bücher vom Berg- und Hüttenwesen, Düsseldorf [5]1978.

AISCHYLOS: Die Orestie, übers. v. E. Staiger, Stuttgart 1958; gr. in: Tragoediae, hrsg. v. G. Murray, Oxford 1960, 207–367.

AMBOS, K./ARNOLD, J. (Hrsg.) 2004: Der Irak-Krieg und das Völkerrecht, Berlin.

AMMER, U./PRÖBSTL, U. 1991: Freizeit und Natur, Hamburg/Berlin.

ARENDT, H. 1960: Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart.

ARISTOTELES: Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst, übers. v. O. Gigon, München 1983; griech. De anima, hrsg. v. W. D. Ross, Oxford 1956.

–: Metaphysik, übers. v. H. Bonitz, neu hrsg. v. U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994; griech. Metaphysica, hrsg. v. W. Jaeger, Oxford 1963.

–: Die Nikomachische Ethik, übers. v. O. Gigon, München [2]1975; griech. Ethica Nicomachea, hrsg. v. I. Bywater, Oxford 1979.

–: Politik, nach der Übers. von F. Susemihl neu hrsg. von W. Kullmann, Reinbek bei Hamburg 1994; griech. Politica, hrsg. von W. D. Ross, Oxford 1957.

–: Rhetorik, übers. u. erläut. v. Ch. Rapp, Berlin 2002; griech. Ars rhetorica, hrsg. v. R. Kassel, Berlin 1976.

–: Topik, übers. v. T. Wagner u. Ch. Rapp, Stuttgart 2004; griech. Topica et sophistica elenchi, hrsg. v. W. D. Ross, Oxford 1958.

ARNIM, H. H. v. (Hrsg.) 2000: Direkte Demokratie. Beiträge auf dem 3. Speyerer Demokratieforum, Berlin.

ARNOULD, P./HOTYAT, M./SIMON, L. 1997: Les forêts d'Europe, Paris.

ASH, T. G. 2000: Kosovo: Was it Worth it? In: The New York Review 47, 50–60.

ASSERATE, A.-W. [11]2003: Manieren, Frankfurt/M.

ATAY, H.: İslam'ı yeniden anlama, Istanbul 2001.

AUGUSTINUS: Epistula ad catholicos de secta Donatistarum, in: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum LII, Sancti Aureli Augustini Opera, Wien/Leipzig 1909, Abt. VII, Bd. 2, 229–322.

AUSTEN, J. 1811: Sense and Sensibility, London 1994; dt. Verstand und Gefühl, übers. v. U. u. Ch. Grawe, Leipzig 2001.

AYDIN, M. 2004: Der Islam ist moderat! Interview v. K. Schuller, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 03.04.04, 5.

BACON, F. 1620: Instauratio magna, lat.-dt. in: Novum Organon, übers. v. W. Krohn, Hamburg 1990, 2–67.

–: Essays, in: The Works of Francis Bacon, hrsg. v. J. Spedding, London 1861, Bd. 6, 365–518; dt. Essays oder Praktische und moralische Ratschläge, übers. v. E. Schücking, Stuttgart 1970.

BALLESTREM, K. GRAF 1980: Artikel Lohn, Verdienst, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Bd. 5, 513–521.

BARBER, B. R. 2003: Fear's Empire. War, Terrorism, and Democracy, New York, NY; dt. Imperium der Angst. Die USA und die Neuordnung der Welt, München 2003.

BARNABY, F. (Hrsg.) 1991: Building a More Democratic United Nations, London.

BAUER, J. R./BELL, D. A. (Hrsg.) 1999: The East Asian Challenge for Human Rights, Cambridge.

BECK, U. 1999: Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft, Frankfurt/M. u. a.

- 2002: Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie, Frankfurt/M.

BECKENBACH, F. 1987: Zwischen Gleichgewicht und Krise, Frankfurt/M.

BECKER, F. G. [3]1998: Grundlagen betrieblicher Leistungsbeurteilungen, Stuttgart.

BECKER, G. S. 2003: Die Bedeutung der Humanvermögensbildung in der Familie für die Zukunft von Wirtschaft und Gesellschaft, in: Chr. Leipert (Hrsg.), Demographie und Wohlstand, Opladen, 89–102.

BECKER, L./KYMLICKA, W. (Hrsg.) 1995: Symposium on Citizenship, Democracy, and Education, in: Ethics 105, 465–704.

BEESTERMÖLLER, G./LITTLE, D. (Hrsg.) 2003: Iraq. Threat and Response, Münster u. a.

BELGRANO RAWSON, E. 2003: In Feuerland, München; span. Fuegia, Buenos Aires [4]1992.

BELLAH, R. N. u. a. [2]1996: Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life, updated edition, Berkeley, CA u. a.

BENCHEIKH, S. 2001: Die Furcht vor dem Islam ist gerechtfertigt. Scheich Benscheikh, Großmufti von Marseille im Gespräch, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 16.12.01, 10.

BERTHOLD, P. 1990: Die Vogelwelt Mitteleuropas. Entstehung der Diversität, gegenwärtige Veränderungen und Aspekte der zukünftigen Entwicklung, in: Verhandlungen der Deutschen Zoologischen Gesellschaft 83, 227–244.

BEYME, K. V. [3]1999: Die parlamentarische Demokratie. Entstehung und Funktionsweise 1789–1999, Opladen.

BHAGWATI, J. 2002: Free Trade Today, Princeton, NJ.

Bien, G. 1980: Artikel Lüge, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Bd. 5, 533–544.
Bierbrauer, G. 2002: Interkulturelles Verhandeln, in: F. Haft/K. Schlieffen (Hrsg.), Handbuch Mediation, München, 264–285.
Bierwisch, M. (Hrsg.) 2003: Die Rolle der Arbeit in verschiedenen Epochen und Kulturen, Berlin.
Bismarck, O. v. 1929: Reden 1878 bis 1885, bearb. v. W. Schüßler, in: Die gesammelten Werke, Berlin, Bd. 12.
Bleicken, J. [4]1995: Die athenische Demokratie, Paderborn u. a.
Bock, A. 2004: Der Kitt der Gesellschaft. 22 Millionen Bundesbürger engagieren sich unentgeltlich in Wohlfahrtverbänden, für Jugendliche, Alte und Häftlinge, in: Süddeutsche Zeitung, 10. 02. 04.
v. Bogdandy, A. 2003: Demokratie, Globalisierung, Zukunft des Völkerrechts – eine Bestandsaufnahme, in: Zeitschrift für ausländisches und öffentliches Recht und Völkerrecht 63/4, 853–877.
Boss, A. 2001: Sozialhilfe, Lohnabstand, Leistungsanreize und Mindestlohnarbeitslosigkeit. Kieler Arbeitspapiere 1075, September 2001. Institut für Weltwirtschaft, Kiel (http://www.uni-kiel.de/ifw/pub/kap/2001/kap1075.pdf).
Boxx, T. W./Quinlivan, G. M. (Hrsg.) 2000: Public Morality, Civic Virtue, and the Problem of Modern Liberalism, Grand Rapids, MI.
Bubner, R. 1999: Drei Studien zur politischen Philosophie, Heidelberg.
Büchner, G. 1811: Leonce und Lena, in: Woyzeck. Ein Fragment und Leonce und Lena. Ein Lustspiel, hrsg. v. O. C. A. von Netten, Stuttgart 2001, 35–74.
Büllesbach, A. (Hrsg.) 1999: Datenverkehr ohne Datenschutz? Eine globale Herausforderung, Köln.
Büsching, A. F. 1788: Charakter Friedrichs des zweyten, Königs von Preussen, Halle.
Bujo, B. 2000: Wider den Universalanspruch westlicher Moral, Freiburg.
Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit (Hrsg.) 1992: Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung im Juni 1992 in Rio de Janeiro («Agenda 21»), Bonn.
Butler, J. 2004: Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence, London/New York, NY.
Byers, M. 2002: Der Irak und der Fall Caroline, in: die tageszeitung, 13. 09. 02.
Byrd, R. C. 2003: Dieser Krieg ist falsch. Die Weltgeschichte am Wendepunkt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 01. 03. 03.
Cairo Declaration of Human Rights in Islam 1991, in: Gewissen und Freiheit 19/36, 93–99; engl. http://www.humanrights.harvard.edu/documents/regionaldocs/cairo_doc.htm.
Camus, A. 1995: Der erste Mensch, Reinbek bei Hamburg; frz. Le premier homme, Paris 1994.
Carlowitz, H. C. v. 1713: Sylvicultura Oeconomica oder Haußwirthschaftliche Nachricht und naturmässige Anweisung zur Wilden Baumzucht, ND Freiberg 2000.

Childers, E./Urquhart, B. 1994: Renewing the United Nations system, Uppsala.

Cicero, M. Tullius: De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln, lat.-dt., übers. v. H. Gunermann, Stuttgart 1986.

Coetzee, J. M. [2]2001: Warten auf die Barbaren übers. v. R. Böhnke, Frankfurt/M.; engl. Waiting for the Barbarians, New York, NY 1982.

Conrad, J. 1899: Heart of Darkness, Edinburgh; dt. Herz der Finsternis, übers. v. R. Batberger, Frankfurt/M. 1992.

Conze, W. 1972: Art. Arbeit, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, 154–215.

Corinth, L. 1926: Selbstbiographie, mit 22 schwarzen und 4 farbigen Bildern, Leipzig.

Cortright, D. u. a. 2003: Sanctions, Inspections and Containment. Viable Policy Options in Iraq, in: Beestermöller/Little 2003, 127–147.

Cotran, E./Sherif, A. O. 1999 (Hrsg.): Democracy, the Rule of Law, and Islam, London.

Dahl, R. A. 1982: Dilemmas of Pluralist Democracy. Autonomy vs. Control, New Haven, CT.

Dahrendorf, R. 2003: Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert, München.

Dante: La divina commedia. Die Göttliche Komödie, ital.-dt., übers. v. H. Gmelin, München 1988.

Descartes, R. 1637: Discours de la méthode, frz.-dt., übers. v. L. Gäbe, Hamburg 1997.

Deutscher Forstverein (Hrsg.) 1998: Waldfacetten. Begegnungen mit dem Wald, Leinfelden-Echterdingen.

Dienel, P. C. [3]1992: Die Planungszelle. Der Bürger plant seine Umwelt. Eine Alternative zur Establishment-Demokratie, Opladen.

Diogenes Laërtius: Vitae philosophorum, hrsg. v. H. S. Long, Oxford 1964; dt. Leben und Lehren der Philosophen, übers. v. F. Jürß, Stuttgart 1998.

Dönhoff, M. Gräfin 1996: Verantwortung für das Ganze, in: E. Teufel (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Frankfurt/M., 43–44.

Dostojewksi, F. M. 1869: Der Idiot, übers. v. E. K. Rahsin, München/Zürich [18]1996.

Durkheim, É. 1893: De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures, Paris; dt. Über die Teilung der sozialen Arbeit. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/M. 1977.

Edzard, D. O. (Hrsg.) 1980–83: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Berlin/New York, NY, Bd. 6: Klagegesang-Libanon.

Economic Freedom Report 2003: The Fraser Institute, www.freetheworld.com/release.html.

Eichler, D. 2001: Armut, Gerechtigkeit und soziale Grundsicherung. Einführung in eine komplexe Problematik, Wiesbaden.

Elyas, N. 2001: Der Islam – keine gewalttätige, aber eine kämpferische Religion, in: Zur Debatte 31, H. 6, 5–6

Engels, F. 1884: Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, in: Marx/Engels Gesamtausgabe, Berlin 1990, Bd. 29.

Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts 2001: BVerfG, 03.04.2001 – 1 BvL 32/97, Band 103, 293–309.

Erasmus: Encomium artis medicae; dt. Vortrag des Erasmus von Rotterdam zum Lobe der Heilkunst, übers. v. E. Bornemann, Darmstadt 1960; lat. De laude artis medicae declamatio, in: Opera omnia, Leiden 1707; ND Hildesheim 1961, Bd. 1, 537–544.

Erikson, E. H. [2]1974: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel, Stuttgart.

van Ess, J. 1991–1997: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, New York.

di Fabio, U. 1998: Das Recht offener Staaten, Tübingen.

FAO, Food and Agriculture Organization of the United Nations 1997: State of the World's Forests 1997, Rom.

Forst, R. 2003: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/M.

Foucault, M. 1973: Archäologie des Wissens, Frankfurt/M.; frz. L'archéologie du savoir, Paris 1969.

Fraenkel, E. 1991: Deutschland und die westlichen Demokratien, erw. Ausg., Frankfurt/M.

Freud, S. 1948: Das Unbehagen in der Kultur, in: Gesammelte Werke, hrsg. v. A. Freud, London, Bd. 14, 419–506.

Friedman, M. 1962: Capitalism and Freedom, Chicago, IL u. a.

– 1970: The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits, in: Th. Donaldson/P. H. Werhane: Ethical Issues in Business. A Philosophical Approach, Englewood Cliffs, NJ 1983, 217–223.

Garleff, M. 2001: Estland, Lettland, Litauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg.

Gersemann, O. 2003: Amerikanische Verhältnisse. Die falsche Angst der Deutschen vor dem Cowboy-Kapitalismus, München.

Gese, H. [3]1989: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen.

Geuss, R. 2001: Public Goods, Private Goods, Princeton, NJ.

Geyer, Chr. (Hrsg.) 2004: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt/M.

Goethe, J. W. von: Faust, hrsg. v. A. Schöne, Frankfurt/M. 1999.

–: Auf dem See, in: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, Frankfurt/M. 1987, Bd. 1, hrsg. v. K. Eibl, 169.

Gosepath, S./Merle, J.-Chr. (Hrsg.) 2002: Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie, München.

Grillparzer, F. 1848: Weh dem, der lügt! Stuttgart 1986.

Grimmelshausen, H. J. Chr. v. 1669: Der abenteuerliche Simplizissimus, in: Werke, hrsg. v. D. Breuer, Frankfurt/M. 1989, Bd. 1/1.

Grotius, H. 1625: De jure belli ac pacis libri tres, Paris; dt. Vom Recht des Krieges und des Friedens, übers. v. W. Schätzel, Tübingen 1950.

Gust, W. 1993: Der Völkermord an den Armeniern. Die Tragödie des ältesten Christenvolkes der Welt, München.

Guthrie, W. K. C. 1962: A History of Greek Philosophy, Cambridge, Bd. 3.
Häberle, P. 1995: Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat, Baden-Baden.
Habermas, J. 1968: Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‹Philosophie des Geistes›, in: Technik und Wissenschaft als ‹Ideologie›, Frankfurt/M., 9–47.
Hamilton, A./Madison, J./Jay, J. 1787/88: The Federalist Papers, ND New York, NY u. a. 1961; dt. Federalist Papers, übers. v. B. Zehnpfennig, Darmstadt 1993.
Händler, E.-W. 2002: Wenn *wir* sterben, Frankfurt/M.
Hank, R. 2003: Der Zerfall, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.07.03.
Hansen, M. H. 1995: Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes, Berlin.
Hatzfeld, H. Graf 1994: Ökologische Waldwirtschaft: Grundlagen, Aspekte, Beispiele, Heidelberg.
Hauchler, I./u. a. (Hrsg.) 2003: Globale Trends 2004/2005. Fakten, Analysen, Prognosen, Frankfurt/M.
Hegel, G. W. F. 1807: Phänomenologie des Geistes, in: Werke in 20 Bänden, Frankfurt/M., [7]1980, Bd. 3.
– 1821: Grundlinien zur Philosophie des Rechts, ebd. Bd. 7.
Heise, H.-J. 1971: Vorboten, in: Uhrenvergleich. Gedichte, Hamburg/Düsseldorf.
Herbert-Quandt-Stiftung (Hrsg.) 2003: Afrika – der vergessene Kontinent? 19. Sinclair-Haus-Gespräch, Bad Homburg v. d. H.
Herder, J. G. 1793–97: Briefe zur Beförderung der Humanität, hrsg. v. H. W. Irmscher, in: Werke in zehn Bänden, Frankfurt/M 1991, Bd. 7.
Herodot: Historien, griech.-dt., übers. v. J. Feix, Düsseldorf [4]1988.
Hesiod: Theogonie. Werke und Tage, griech.-dt., übers. v. A. v. Schirnding, Düsseldorf [2]1997.
Heussner, H. K./Jung, O. (Hrsg.) 1999: Mehr direkte Demokratie wagen, München.
Hippler, J. 2003: Unilateralismus der USA als Problem der internationalen Politik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 28.07.03, B 31–32/2003, 15–22.
Hirsch, E. (Hrsg.) 1984: Islam et droits de l'homme, Paris.
Hirschman, A. O. 1984: Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl, Frankfurt/M.; engl. Shifting Involvements. Private Interests and Public Action, Princeton, NJ.
Hobbes, Th. 1651: Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil, Cambridge u. a. 1991; dt. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, Berlin 1996.
– 1668: Behemoth oder Das lange Parlament, Frankfurt/M. 1991; engl. Behemoth or the long parliament, hrsg. v. F. Tönnies, Chicago 1990.
Höffe, O. 1981: Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik, Biomedizinische Ethik, Frankfurt/M.

– ²1985: Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt/M.
– 1988: Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart.
– ²1995: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/M.
– 1996: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt/M.
– ²1996: Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, Berlin.
– 1999: Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch, Frankfurt/M.
– 2000: Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen, in: R. Merkel (Hrsg.), Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht, Frankfurt/M., 167–186.
– 2001: «Königliche Völker». Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt/M.
– ²2002: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München.
– (Hrsg.) ³2002: Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, München.
– ⁴2002: Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt/M.
– (Hrsg.) ⁶2002: Lexikon der Ethik, München.
– 2003: Europäische als universale Werte. Vortrag am Goethe-Institut, Inter Nationes Barcelona, 28. 10. 03.
– ²2003: Medizin ohne Ethik, Frankfurt/M.
– 2004: Wie mir Kant in Teheran begegnet ist, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19. 06. 04, 39.
– ²2004: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München.
Homer: Ilias, übers. v. W. Schadewaldt, Frankfurt/M. 1988; griech. Ilias, hrsg. v. M. L. West, Stuttgart 1998–2000.
Hondrich, K.-O. 1995: Wann ist eine Gesellschaft liberal? Zum Verhältnis von Mehrheiten und Minderheiten, in: Merkur 561, 1073–1983.
Horkheimer, M. 1967: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, übers. v. A. Schmidt, in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt/M. 1991, Bd. 6, 19–186.
Humboldt, A. v. 1987: Brief an Carl Ludwig Willdenow, Havanna, 21. 02. 1801, in: A. v. Humboldt, Aus meinem Leben. Autobiographische Bekenntnisse, hrsg. v. K.-R. Biermann, München 1987, 170–178.
Huntington, S. P. 1993: The clash of civilization?, in: Foreign Affairs 72, Heft 3, 22–49.
– 1996: The clash of civilization and the remaking of world order, New York, NY; dt. Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1997.
Hutton, W./Giddens, A. 2001: Antony Giddens und Will Hutton im Gespräch, in: Die Zukunft des globalen Kapitalismus, Frankfurt/M. u. a., 12–67.
International Commission of Jurists 1982: Human Rights in Islam, Geneva.

International Institute for Management Development (IMD) 2003: World Competitiveness Yearbook 2003, Lausanne.
JAHODA, M./LAZARSFELD, P. F./ZEISEL, H. 1933: Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit, Leipzig, ND Frankfurt/M. 2002.
JANOWSKI, B. 1999: Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn.
JOHANSEN, B. E. 1982: Forgotten Founders. How the American Indian Helped Shape Democracy, Boston, MA.
– /Mann, B. A. 2000: Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy), London.
JOHNSON, CH. 2004: The Sorrows of Empire. Militarism, Secrecy, and the End of the Republic, New York, NY; dt. Der Selbstmord der amerikanischen Demokratie, übers. v. H. Freundl, München 2003.
JÜNGEL, E. 2002: Pluralismus – Christentum – Demokratie, Manuskript.
JUNKER, D. 2003: Power and Mission. Was Amerika antreibt, Frankfurt/M.
KABOU, A. 1991: Et si l'Afrique refusait le développement? Paris; dt. Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer, Basel 1993.
KAMO NO CHÔMEI 1212: Aufzeichnungen aus meiner Hütte, Frankfurt/M., Leipzig 1997; jap. Hô Jô Ki.
KANT, I. 1764: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff. (Akademie-Ausgabe), II 205–256.
– 1772: Vorlesungen des Herrn Profeßoris Kant über die Logic, Philippi, Koenigsberg im May 1772 (= Logik Philippi), ebd. XXIV/1 303–496.
– 1784a: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, ebd. VIII 15–32.
– 1784b: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Ebd. VIII 33–42.
– 1785: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ebd. IV 385–463.
– 1788: Kritik der praktischen Vernunft, ebd. V 1–163.
– 1790: Kritik der Urteilskraft, ebd. V 165–485.
– 1793: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ebd. VI 1–202.
– 1795: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, ebd. VIII 341–386.
– 1797a: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (= 1. Teil der Metaphysik der Sitten), ebd. VI 203–372.
– 1797b: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= 2. Teil der Metaphysik der Sitten), ebd. VI 373–493.
– 1797c: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, ebd. VIII 425–430.
– 1798: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, ebd. VII 117–334.
KASER, M. 1993: Ius gentium, Köln u. a.
KAUFHOLD, K. H./SÖSEMANN, B. (Hrsg.) 1998: Wirtschaft, Wissenschaft und Bildung in Preußen. Zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Preußens vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart.

Kaufmann, F. X. 2003a: Varianten des Wohlfahrtsstaates. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, Frankfurt/M.
– 2003b: Gibt es einen Generationenvertrag? In: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2003, Köln, 63–90.
Kelsen, H. [2]1960: Reine Rechtslehre, Wien.
Kemper, P. 1993: Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein? Frankfurt/M.
Kerber, W. (Hrsg.) 1991: Menschenrechte und kulturelle Identität, München.
Kesselring, Th. 2003: Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung, München.
Keupp, H. u. a. (Hrsg.) 1997: Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt/M.
Khadra, Y. 2002: Wovon die Wölfe träumen, Berlin; franz. A quoi rêvent les loups, Paris 1999.
Khoury, A. Th. 1990: Der Koran, arab./dt., übers. und wissenschaftl. kommentiert, Gütersloh, Bd. 10.
Kielmansegg, P. Graf 1996: Parlamentarisches System und direkte Demokratie, in: Akademie-Journal 1996, 2–5.
– 2001: Soll die Demokratie direkt sein? Wenn die Bürger selbst entscheiden, ersetzt der Monolog den Dialog zwischen Wählern und Gewählten, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.04.2001, 14.
Kim D. J. 1994: Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values, in: Foreign Affairs 73/6, 189–194.
Kirchgässner, G. u. a. (Hrsg.) 1999: Die direkte Demokratie. Modern, erfolgreich, entwicklungs- und exportfähig, München.
Klopstock, F. G. 1749: Die Verwandlung, in: Ausgewählte Werke, hrsg. v. K. A. Schleich, Darmstadt 1969, 49–51.
– 1750: Der Zürchersee, ebd. 53–55.
Knobloch, H. [4]2003: Der beherzte Reviervorsteher. Ungewöhnliche Zivilcourage am Hackeschen Markt, Berlin.
König, K.-M. 2003: Die völkerrechtliche Legitimation der Strafgewalt internationaler Strafjustiz, Baden-Baden.
Konold, W. (Hrsg.) 1996: Naturlandschaft – Kulturlandschaft: Die Veränderung der Landschaften nach der Nutzbarmachung durch den Menschen, Landsberg.
Koran, übersetzt von Max Henning, Stuttgart 1960.
Korff, W. u. a. (Hrsg.) 1999: Handbuch der Wirtschaftsethik, hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft, Gütersloh.
Koselleck, R. [3]1981: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791–1848, Stuttgart.
Koskenniemi, M. 2002: The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of Modern International Law, 1870–1960, New York, NY.
Kranz, W. [3]1949: Vorsokratische Denker. Auswahl aus dem Überlieferten, gr.-dt., Berlin u. a.
Kraus, K. 1917: Beim Wort genommen, Schriften, hrsg. v. H. Fischer. München 1955, Bd. 3; orig. in: Die Fackel, Nr. 445–453 (18. Januar 1917), 2. Auflage (Quartalsheft), 14.

KREBS, H.-P./REIN, H. (Hrsg.) 2000: Existenzgeld. Kontroversen und Positionen, Münster.

KRUGMAN, P. 2002: Der amerikanische Albtraum, in: Die Zeit, 20. 10. 02.

KUPCHAN, CH. 2002: The End of the American Era. U. S. Foreign Policy and the Geopolitics of the Twenty-first Century, New York, NY; dt. Die europäische Herausforderung. Vom Ende der Vorherrschaft Amerikas, Berlin 2003.

KÜSTER, H. 1998: Geschichte des Waldes. Von der Urzeit bis zur Gegenwart, München.

KUTTER, M. 1996: Doch dann regiert das Volk. Ein Schweizer Beitrag zur Theorie der direkten Demokratie, Zürich.

LACKNER, K./KÜHL, K./DREHER, E. [24]2001: Strafgesetzbuch. Mit Erläuterungen, München.

LACTANTIUS, L. C. F.: Divinae institutiones. De opificio Dei. De ira Dei, hrsg. v. U. Boella, Florenz 1973; lat.-dt. Divinae institutiones. Fünftes Buch, hrsg. v. H. Hross, München 1963.

LADD, E. C. 1999: The Ladd Report, New York, NY.

LANDES, D. 1999: Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind, übers. v. U. Enderwitz, Darmstadt 1999; engl. The Wealth and Poverty of Nations. Why Some are so Rich and Some so Poor, New York, NY 1998.

LEFORT, C. 1990: Autonome Gesellschaft, in: U. Rödel (Hrsg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/M.

LEISINGER, K. M. u. a. 2002: Six Billion and Counting. Population and Food Security in the 21st Century, o. O.

LEWIS, B. (Hrsg.) 1981: Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel, übers. v. H. Fähndrich, Zürich u. a.; engl. Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople, London 1976.

LICHTENTHALER, C. 1984: Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung, Köln.

LIM, H.-B. 2003: The Idea of Human Rights and Asian Values, Seoul.

LINDERT, P./WILLIAMSON, J. 2001: Does Globalization Make the World More Unequal? NBER Working Paper No. w8228, April 2001.

LITTLE, D./KELSAY, J./SACHEDINA, A. A. (ed.) 1988: Human Rights and the Conflict of Cultures. Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty, Columbia, SC.

LIVINGSTONE, K. 1987: If Voting Changed Anything, They'd Abolish It, London.

LOCKE, J. 1685/86: A Letter Concerning Toleration; dt. Ein Brief über Toleranz, engl.-dt., übers. v. J. Ebbinghaus, Hamburg 1957.

– 1689: Two Treatises of Government, ND Cambridge [3]1970; dt. Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt/M. [4]1989.

LOEWE, D. 2005: Multikulturelle Rechte. Eine Herausforderung an den Liberalismus? Paderborn.

LÖFFLER, W. 2001: Soziale Gerechtigkeit. Wurzeln und Gegenwart eines Konzepts in der Christlichen Soziallehre, in: P. Koller (Hrsg.), Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart, Wien, 65–88.

Luhmann, N. 1969: Legitimation durch Verfahren, Neuwied-Berlin
Luther, M.: Brief an die Fürsten Johann und Georg von Anhalt vom 12.06. 1541, in: Sämtliche Schriften, hrsg. v. J. K. Irmischer, Frankfurt/M./Erlangen 1853, Bd. 55, 315–319.
Lutz, D.S. (Hrsg.) 1999/2000: Der Kosovo-Krieg. Rechtliche und rechtsethische Aspekte, Baden-Baden.
MacIntyre, A. 1984: Is Patriotism a Virtue?, in: The Lindley Lecture, Kansas City, 3–20; dt. Ist Patriotismus eine Tugend?, in: A. Honneth (Hrsg.), Kommunitarismus, Frankfurt/M./New York, NY 1993, 84–102.
Malone, D. M./Y. F. Khong (Hrsg.) 2003: Unilateralism and U. S. Foreign Policy. International Perspectives, Boulder, CO u. a.
Mandeville, B. de 1714: Die Bienenfabel, oder: Private Laster, öffentliche Vorteile, Frankfurt/M. 1980; engl. The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits (1704–32), Oxford 1924, 192 f., 286.
Mann, M. 2003: The Incoherent Empire, London; dt. Die ohnmächtige Supermacht. Warum die USA die Welt nicht regieren können, Frankfurt/M. u. a. 2003.
Marcuse, H. 1966: Repressive Toleranz, in: R. P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse (Hrsg.), Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M., 91–128.
Margalit, A. 1997: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Berlin; engl. The Decent Society, Cambridge, MA 1996.
Marx, K. 1844: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844, MEW Ergänzungsband, 1. Teil (40), Berlin 1968, 465–588.
– 1845/46: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: MEW 3, Berlin 1969, 9–530.
– 1867: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1, in: MEW 23, Berlin 1972.
Maul, S.M. 2000: Der Sieg über die Mächte des Bösen. Götterkampf, Triumphrituale und Torarchitektur in Assyrien, in: T. Hölscher (Hrsg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, Leipzig, 19–46.
McAuliffe, J. D. (Hrsg.) 2001 ff.: Encyclopedia of the Qur'an, Leiden/Köln, Bd. 1 und 3.
Mead, G. H. 1968: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/M.; engl. Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist, Chicago, IL 1934.
Meier, Chr. 2003: Griechische Arbeitsauffassungen in archaischer und klassischer Zeit, in: M. Bierwisch (Hrsg.), Die Rolle der Arbeit in verschiedenen Epochen und Kulturen, Berlin, 19–76.
Menander: Das Schiedsgericht, übers. v. A. Körte, Stuttgart 1962; griech. Epitrepontes, hrsg. v. F. Sisti, Genua 1991.
Merkel, R. (Hrsg.) 2000: Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht, Frankfurt/M.
Merle, J.-Chr. 2001: Tauschgerechtigkeit, Diskursethik und Verteilungsgerechtigkeit, in: Aufklärung und Kritik 8/2, 37–44.

METZLER, G. 2003: Der deutsche Sozialstaat. Vom Bismarckschen Erfolgsmodell zum Pflegefall, Stuttgart/München

MEYER, G. 2004: Lebendige Demokratie. Zivilcourage und Mut im Alltag. Forschungsergebnisse und Praxisperspektiven, Baden-Baden.

MEYER, TH./WEIL, R. (Hrsg.) 2002: Bürgergesellschaft. Perspektiven für Bürgerbeteiligung und Bürgerkommunikation, Bonn.

MICHALSKY, H. 1978: Bildungspolitik und Bildungsreform in Preußen. Die Bedeutung des Unterrichtswesens als Faktor sozialen und politischen Wandels beim Übergang von der ständischen zur bürgerlich-liberalen Gesellschaft, Weinheim u. a.

MICHALSKY, K. 1991: Europa und die Civil Society, Castelgandolfo-Gespräche 1989, Stuttgart.

MILL, J. ST. [1]1861: Considerations on Representative Government, London; dt. Betrachtungen über die repräsentative Demokratie, Paderborn 1971.

– 1874: Nature, in: Three Essays on Religion, hrsg. v. Helen Taylor, London [3]1885, ND Farnborough 1969; dt. Drei Essays über Religion, Stuttgart 1984.

MILLER, B. 2000: ‹Comfort Women› Due Japan in U.S. Damages Sought by WWII Sex Slaves, in: Washington Post, 19.09.00, A18.

MINAKO, O. 1982: Katachi mo naku; dt. Träume fischen, Frankfurt/M. 1990.

MITSCHERLICH, A. 1974: Toleranz – Überprüfung eines Begriffs. Ermittlungen, Frankfurt/M.

MÖLLER, K. (Hrsg.) 2002: Auf dem Weg in die Bürgergesellschaft? Soziale Arbeit als Unterstützung bürgerschaftlichen Engagements, Opladen.

MONG DSI (MENG ZI): Die menschliche Natur ist gut, in: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o, Köln 1982.

MONTAIGNE, M. de 1595: Essais, übers. v. H. Stilett, Frankfurt/M. 1998; frz. Les Essais, hrsg. v. P. Villey u. V. L. Saulnier, Paris 1965.

MONTESQUIEU, CH.-L. de 1949: De l'esprit des lois, in: Œuvres complètes, Bd. 2, Paris, 227–995; dt. Vom Geist der Gesetze, übers. u. hrsg. v. E. Forsthoff, Tübingen 1951.

MORGAN, L. 1877: Ancient Society. Or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization, Kalkutta, ND Cambridge, MA 1964; dt. Die Urgesellschaft, übers. v. Karl Kautsky, Stuttgart 1908, ND Wien 1987.

MORUS, TH. 1516: Utopia, übers. v. H. Krothe, hrsg. v. H. Günther, Frankfurt/M. 1992; lat. in: The Complete Works, Bd. 4, hrsg. v. E. Surtz, New Haven 1974.

MOTHS, E. 2004: Im Netz. Das Asoziale und das Soziale, in: Merkur 58, 175–179.

MOUSSALLI, A. S. 2001: The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights, Gainesville, FL.

MÜLLER, CHR. 1999: Direkte Demokratie. Ein Hindernis für einen EU-Beitritt der Schweiz? In: Bertschi u. a. (Hrsg.), Demokratie und Freiheit, Stuttgart u. a., 229–260.

MÜLLER, I. (Hrsg.) 1995: Der Nürnberger Prozeß. Die Anklagereden des Hauptanklagevertreters der Vereinigten Staaten von Amerika, Robert H. Jackson, Weinheim.

MÜNKLER, H. 2002: Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion, Weilerswist.
NETTESHEIM, M. 2004: Wettbewerbsföderalismus und Grundgesetz, in: M. Brenner u. a. (Hrsg.), Der Staat des Grundgesetzes. Festschrift für Peter Badura, München, 363–392.
NIETZSCHE, F. 1872: Die Geburt der Tragödie, in: Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München ²1988, Bd. 1, 9–156.
– 1887: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, ebd. Bd. 5, 245–412.
NORTH, D. C./THOMAS, R. P. 1973: The Rise of the Western World. A New Economic History, Cambridge.
NOVALIS 1802: Die Lehrlinge zu Sais, in: Schriften, hrsg. v. P. Kluckhahn u. a., Darmstadt 1960, Bd. 1, 79–109.
NUNNER-WINKLER, G. 1998: Zum Verständnis von Moral-Entwicklungen in der Kindheit, in: F. E. Weinert (Hrsg.), Entwicklungen im Kindesalter, Weinheim, 133–152.
NUSSBAUM, M. C. 1996: For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism, Boston, MA.
NYE, J. S. (Hrsg.) 1997: Why People Don't Trust Government, Cambridge, MA.
PABST, A. 2003: Die Athenische Demokratie, München.
VAN PARIJS, PH. 1995: Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism? Oxford.
Parlamentarischer Rat 1948/49: Verhandlungen des Hauptausschusses, Bonn.
PASCAL, B. 1669: Pensées; dt. Gedanken über die Religion und einige andere Themen, hrsg. v. J.-R. Armogathe, übers. v. U. Kunzmann, Stuttgart 1997; frz. in: Œuvres complètes, texte établi par Louis Lafuma, Paris 1963, ND 1975.
PECHSTEIN, J. 2003: Zu Lasten der Schwächsten, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.05.03, 8.
PESTALOZZA, CHR. 1981: Der Popularvorbehalt. Direkte Demokratie in Deutschland, Vortrag gehalten vor der Berliner Juristischen Gesellschaft am [illegible] Januar 1981, Berlin.
PESTALOZZI, J. H. 1781–82: Christoph und Else, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. A. Buchenau, Zürich 1940, Bd. 7.
PINZANI, A. 2004: An den Wurzeln moderner Demokratie. Individuum und Staat in der Neuzeit: Ein Blick auf vier Grundmodelle, Habilitationschrift, Tübingen.
Piper Aircraft Co. v. Reyno, Urteil des US Supreme Court vom 08.12.1981, 454 US 235.
PLATON: Gorgias, gr.-dt., übers. v. F. Schleiermacher, in: Werke, Darmstadt ²1990, Bd. 2, 269–503.
– Hippias Maior, gr.-dt., ebd. Bd. 1, 453–526.
– Nomoi, gr.-dt., ebd. Bd. 8/1–2.
– Politeia, gr.-dt., übers. v. R. Rufener, Düsseldorf/Zürich 2000.
– Protagoras, gr.-dt., übers. v. F. Schleiermacher, in: Werke, Darmstadt ²1990, Bd. 1, 83–217.
– Theaitetos, ebd. Bd. 6, 1–217.
POGGE, TH. 2003: World Poverty and Human Rights, Cambridge.

POLYBIOS: Historiae, hrsg. v. L. Dindorf u. Th. Büttner-Wobst, Stuttgart 1963; dt. Geschichte, übers. v. H. Drexler, Zürich 1961–63.
POSCH, W. 2001: Ambulance Chasing im Dienste US-amerikanischer Rechtshegemonie. Wird «forum shopping» durch in Österreich tätige Anwälte gesellschaftsfähig? In: Zeitschrift für Rechtsvergleichung 1/42, 14–19.
PUFENDORF, S.: De jure naturae et gentium, in: Gesammelte Werke, hrsg. v. W. Schmidt-Biggemann, Berlin 1998, Bd. 4/1–2.
PUTNAM, R. D. (Hrsg.) 2001: Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh.
RAMADAN, T. 1994: Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales, Lyon.
RATZINGER, J. 2004: Auf der Suche nach dem Frieden. Gegen erkrankte Vernunft und mißbrauchte Religion, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11.06.04, 39.
RAWLS, J. 1971: A Theory of Justice, Cambridge, Mass.; dt. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975.
– 1999: The Law of Peoples. With: «The Idea of Public Reason Revisited», Cambridge, MA u.a.; dt. Das Recht der Völker, übers. v. Wilfried Hinsch, Berlin 2002.
REINER, H. 1972: Art. Ehre, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Bd. 2, 319–323.
RIKLIN, A. 2004: Wahrhaftigkeit in Politik, Recht, Wirtschaft und Medien, Göttingen u. a.
RILKE, R. M. 1966: Archäischer Torso Apollos, in: Werke in 3 Bänden, Frankfurt/M., Bd. 1, 313.
RITTER, J. 1963: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft, Münster.
RÖSSLER, B. 2001: Der Wert des Privaten, Frankfurt/M.
ROETZ, H. 2001: Menschenpflicht und Menschenrecht: Überlegungen zum europäischen Naturrecht und der konfuzianischen Ethik, in: K. Wegmann (Hrsg.), Menschenrechte. Rechte und Pflichten in Ost und West, Münster, 1–21.
ROSMINI, A. 1848: Progetto di constituzione secondo la giustiza sociale, Mailand.
ROSSNAGEL, A. u. a. 2001: Modernisierung des Datenschutzrechts. Gutachten i. Auftr. d. Bundesministeriums des Innern, Berlin.
ROUSSEAU, J.-J. 1750: Über Kunst und Wissenschaft (= Erster Diskurs), in: J.-J. Rousseau, Schriften zur Kulturkritik (Die Diskurse von 1750 und 1755), dt.-frz., übers. und hrsg. v. K. Weigand, Hamburg 1971, 1–59.
- 1755: Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen (= Zweiter Diskurs), ebd. 61–269.
RUHBACH, G./FLUDBRACK, J. 1989: Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden, München.
RULE, J. 1992: The Vital Century. England's Developing Economy, 1714–1815, London.
RÜTHER, G. (Hrsg.) 1996: Repräsentative oder plebiszitäre Demokratie – eine Alternative? Grundlagen, Vergleiche, Perspektiven, Baden-Baden.

Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung 2000: Wirtschaftspolitik unter Reformdruck. Jahresgutachten 1999/2000, Stuttgart.
de Saint-Exupéry, A. 1948: Citadelle, Paris; dt. Die Stadt in der Wüste, übers. v. O. v. Nostitz, Düsseldorf 1956.
Sandel, M. 1995: Liberalismus und Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend, Wien.
– 1996: Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy, Cambridge, MA/London.
Schanz, H. 1996: Forstliche Nachhaltigkeit, Freiburg i. Br.
Schenk, A./Tschinag, G. [2]1998: Im Land der zornigen Winde. Geschichte und Geschichten der Tuwa-Nomaden aus der Mongolei, Frauenfeld.
Schettgen, P. 1996: Arbeit, Leistung, Lohn. Analyse- und Bewertungsmethoden aus sozioökonomischer Perspektive, Stuttgart.
Schild, G. 2003: Zwischen Freiheit des Einzelnen und Wohlfahrtsstaat. Amerikanische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert, Paderborn u. a.
Schmidinger, H. 2003: Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Spiegel, Innsbruck u. a.
Schmithüsen, F./Kaiser, B. u. a. 2003: Unternehmerisches Handeln in der Wald- und Holzwirtschaft. Betriebswirtschaftliche Grundlagen und Managementprozesse, Gernsbach.
Schneider, M.-L. 2003: Zur Rationalität von Volksabstimmungen. Der Gentechnikkonflikt im direktdemokratischen Verfahren, Wiesbaden.
Schockenhoff, E. 2000: Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit, Freiburg u. a.
Schopenhauer, A.: Die beiden Grundprobleme der Ethik, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. A. Hübscher, Darmstadt 1971, Bd. 4.
Schumpeter, J. 1911/[9]1997: Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmergewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus, Berlin.
Schupp, J./Wagner, G. G. 2004: Vertrauen in Deutschland. Großes Mißtrauen gegenüber Institutionen, in: DIW-Wochenbericht, 71/21, 311–313.
Schwartländer, J. 1993: Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz.
Seibt, F. 2002: Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre, Frankfurt/M.
Seneca, L. Annaeus: Briefe an Lucilius, übers. v. E. Glaser-Gerhard, Reinbek bei Hamburg 1965; lat. Ad Lucilium epistulae morales, hrsg. v. L. D. Reynolds, Oxford 1965.
Siebert, H. 2001: Der Kobra-Effekt. Wie man Irrwege der Wirtschaftspolitik vermeidet, Stuttgart u. a.
Silver, M. 1985: Economic Structures of the Ancient Near East, London.
– 1995: Economic Structures of Antiquity, Westport, CT.
Smith, A. 1759: The Theory of Moral Sentiments, hrsg. v. D. D. Raphael, Oxford 1991; dt. Theorie der ethischen Gefühle, übers. v. W. Eckstein, Hamburg [3]1977.

– 1776: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, hrsg. v. R. H. Campbell, Oxford 1997; dt. Eine Untersuchung über den Wohlstand der Nationen, München 1974.

Smyth, A. H. 1905–07: Writings of Benjamin Franklin, New York, NY, Bd. 3.

Sophokles: Tragödien, übers. v. W. Schadewaldt, Düsseldorf 2002; griech. Fabulae, hrsg. v. H. Lloyd-Jones, Oxford 1990.

Solis, G. D. 1997: Son Thang. An American War Crime, Annapolis, MD.

Spaemann, R. 1996: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹, Stuttgart.

Spalinger, A. 2002: Ein kaum beachtetes Pogrom, in: Neue Züricher Zeitung, 13.04.2002.

Steiger, H. 2003a: Brauchen wir eine Weltrepublik, in: Der Staat 42, 249–266.

– 2003b: Friede den Kopftüchern, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.10.2003.

Sternberger, D. 1980: Kritik der dogmatischen Theorie der Repräsentation (1971), in: Schriften, Frankfurt/M., Bd. 3: Herrschaft und Vereinbarung, 173–226.

Stifter, A. 1857/1991: Brief an Gustav Heckenast, Linz, 20. Juli 1857, in: Die kleinen Dinge schreien drein, 59 Briefe, ausgew. u. hrsg. von W. Welzig, Frankfurt/M./Leipzig 1991, 103–112.

Stoicorum veterum fragmenta, hrsg. v. H. v. Arnim, Leipzig 1905–24, ND Stuttgart 1968.

Storm, Th.: Von Katzen, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. D. Lohmeier, Bd. 1, 42–43.

Taha, M. M. 1987: The Second Message of Islam, transl. by A. A. An-Na'im, Syracuse, NY.

Taheri, A. 2002: Tausendundeine Parole. Warum der Islam den Westen haßt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.02.2002, 8.

Talbi, M. 1972: Islam et dialogue. Réflexions sur un thème d'actualité, Tunis.

Taylor, Ch. 2002: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Frankfurt/M.

Taylor, T. 1994: Die Nürnberger Prozesse. Hintergründe, Analysen und Erkenntnisse aus heutiger Sicht, München; engl. The Anatomy of the Nuremberg Trials. A Personal Memoir, New York, NY 1992.

Teubner, G. 2003: Globale Zivilverfassungen. Alternativen zur staatszentrierten Verfassungstheorie, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 63, 1–28.

Tévoédjrè, A. 1977: La pauvreté, richesse des peuples, Paris; dt. Armut, Reichtum der Völker, Wuppertal 1988.

Thiel, R. (Hrsg.) 1999: Neue Ansätze zur Entwicklungstheorie (= Themendienst 10. Deutsche Stiftung für internationalen Entwicklung. Zentrale Dokumentation), Bonn.

Thomas von Aquin: Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae (= Summa theologica), Alba 1962.

Thomasius, Chr. 1692: Einführung in die Sittenlehre, ND Hildesheim u. a. 1968.

Tigges, C. 2003: »Die Entwicklungsländer müssen ihre Märkte öffnen«, Interview mit Jagdish Bhagwati, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 07.09.03, 29.

Todd, E. 2003: Weltmacht USA. Ein Nachruf, München/Zürich; frz. Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain, Paris 2002.

Toller, E. 1933: Eine Jugend in Deutschland, Amsterdam; in: Gesammelte Werke, München 1978, Bd. 4.

Tooker, E. 1978: The League of the Iroquois. Its History, Politics, and Ritual, in: Handbook of North American Indians, Bd. 15, Washington, 418–441.

Tschinag, G. 1994: Der blaue Himmel, Frankfurt/M.

1999: Die Karawane, München.

Tu W.-M. 1991: Konfuzianischer Humanismus und Demokratie, in: K. Michalski (Hrsg.), Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1983, Stuttgart, 222–244.

U.S. Code Congress and Ad News 1976: Foreign Sovereign Immunities Act (28 U.S. Code App. 1330, 1332a, 1391(f), 1441(d), 1601–1611), in: U.S. Code Cong. & Ad. News 6623; 22 C. F. R. Part 93.

Urch, K. 1991: Ein Kaiser «im Sorgenstuhl seiner Macht»? Zur Rezeption und ikonographischen Tradition des Münchener Kaiserbildes, in: Bruckmanns Pantheon XLIX, 100–121.

Veblen, Th. 1899: The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions, New York, NY, ND London 1957; dt. Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, Frankfurt/M. 1993.

Voltaire 1763: Traité sur la Tolérance, ND Paris 1989; dt. in: Recht und Politik. Schriften 1, hrsg. v. G. Mensching, Frankfurt/M. 1978, 84–256.

Wang Ping: Große Abhandlung zur Regulierung des Geistes im Einklang mit den vier Jahreszeiten, in: Medizin in China, hrsg. v. U. Unschuld, München 1980.

Waschkuhn, A. 1998: Demokratietheorien, München/Wien.

Weber, M. 1919: Politik als Beruf, in: Max Weber Gesamtausgabe, hrsg. v. W. J. Mommsen u. a., Tübingen 1992, Abt. 1, Bd. 17, 157–252.

Weisser, U. 2003: Und nun Iran? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21. 10. 03, 10.

Wellershoff, D. [2]2002: Der Sieger nimmt alles, München.

Werle, G. 2003: Völkerstrafrecht, Tübingen.

Wieczorek-Zeul, H. 2003: «Es bleibt bei einem Nein zu einem Krieg in Irak», in: Wiesbadener Kurier, 14. 01. 03.

Williams, B. 2003: Wahrheit und Wahrhaftigkeit, Frankfurt/M.; engl. Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy, Princeton, NJ 2002.

Wissenschaftlicher Beirat beim Bundesministerium für Wirtschaft 1998: Grundlegende Reform der gesetzlichen Rentenversicherung, Gutachten vom 21. 02. 98, Bonn.

Wittrek, F. 2002: Geld als Instrument der Gerechtigkeit. Die Geldrechtslehre des Heiligen Thomas von Aquin in ihrem interkulturellen Kontext, Paderborn u. a.

Wöbse, H. H. 2002: Landschaftsästhetik. Über das Wesen, die Bedeutung und den Umgang mit landschaftlicher Schönheit, Stuttgart.

Wolf, J.-C. (Hrsg.) 2000: Menschenrechte interkulturell, Freiburg (Schweiz).

Wolff, Chr. 1733: Vernünftige Gedancken von der Menschen Tun und Las-

sen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, ND Hildesheim/New York, NY 1976.
WOLFRAM, R. 2004: Genfer Recht und Bagdader Realität, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.05.04, 8.
WUTHNOW, R. 1998: Loose Connections. Joining Together in America's Fragmented Communities, Cambridge, MA.
XU LUN 1923: Die Geschichte von den Kaninchen und der Katze, in: Applaus, Zürich 1994.
YOUNG, M.B. 1991: The Vietnam Wars, 1945–1990, New York, NY.
Zeitschrift für Politik 2002: Bürgerbeteiligung und repräsentative Demokratie. Symposion anläßlich des 50jährigen Bestehens der Hochschule für Politik (= Heft 3/2002).
ZÖLLER, M. (Hrsg.) 2000: Vom Betreuungsstaat zur Bürgergesellschaft. Kann die Gesellschaft sich selbst regeln und erneuern? Köln.

المؤلف فى سطور :

أوتفريد هوفه (مولید 1943)

- أشهر فيلسوف ألمانى فى الوقت الراهن فى مجالى "علم الأخلاق" و "فلسفة السياسة" .

- درس الفلسفة (لاسيما عند أرسطو وكانط) والتاريخ واللاهوت والاجتماع بجامعات ألمانيا.

- قام بتدريس فلسفة الأخلاق بجامعات ألمانية عدة، ويعمل أستاذا للفلسفة بجامعة توبنجن منذ عام 1992 حيث أسس بها تخصصا لدراسة الفلسفة السياسية.

- عمل أستاذا زائرا بجامعة سانت جالن لتدريس فلسفة القانون .

- له العشرات من المؤلفات عن الأخلاق والقانون ونظرية العدالة وفلسفة الاقتصاد وأرسطو وكانط.

- حظى كتابه "العدالة السياسية" بشهرة خاصة فترجم إلى تسع لغات .

- آخر أعماله : - فن الحياة والأخلاق أو هل تحقق الفضيلة سعادة للإنسان (2007) هل الديمقراطية قادرة على مواجهة المستقبل؟ : عن السياسة المعاصرة (2009).

المترجم فى سطور :

د. عبد الحميد محمد مرزوق

* من مواليد القاهرة عام 1957
* تخرج فى كلية الألسن/ جامعة عين شمس قسم اللغة الألمانية عام ١٩٧٩
* تخصص فى علوم الأدب الألمانى ويعمل فى وظيفة مدرس الأدب الألمانى بكلية الألسن .
* نال درجة ماچستير الألسن بدوجة ممتاز عن موضوع "ملحمة العباسبيين" للأديب الألمانى أوجست جراف فون بلاتن .
* نال درجة دكتوراة الألسن مع مرتبة الشرف عن موضوع "مصر فى أدب الرحلات الألمانى المعاصر".
* قام بترجمات إلى اللغة الألمانية عن التعرف بالأدب العربى القديم، "كتاب الصناعتين" لأبى هلال العسكرى، وكتاب "شرح نهج البلاغة" لابن أبى الحديد، وكتاب "العقد الفريد" لابن عبدربه، وكتاب "الزيج الصابىء"للبتانى، و "شروح ابن رشد "لأرسطو - ما بعد الطبيعة"، و"رحلة ابن بطوطة".
* قام بترجمة كتيب عن سيدة مصر الأولى - سوزان مبارك - وأعمالها المجتمعية إلى اللغة الألمانية، صادر عن الهيئة العامة للاستعلامات نوفمبر عام 2004، ويحمل عنوان "الصوت المسموع لضمير السلام".
* قام بترجمة كتاب هايكو فلوتاو "الشرق الأوسط والنظام العالمى الجديد - من النيل إلى تورا بورا" صدر فى دار نهضة مصر عام 2006
* قام بترجمة الكتاب التذكارى للمتحف المصرى بالقاهرة وبرلين عن مؤسس علم المصريات بألمانيا - ليبسيوس، وصدر فيها عام 2007 تحت عنوان "ليبسيوس

- البعثة الاستكشافية على أرض النيل".

* قام بترجمة مقال المستشرق الألمـانى فولقديتريش فيشر "فى نشـأة التدوين وضبط كتابة اللغة العربية" عام 2008 والمنشور فى الكتاب التذكارى "فى اللغة والأدب والحضارة" تكريما للأستاذ الدكتور عونى عبد الرءوف.

* شارك فى مؤتمر الترجمة وتفاعل الثقافات بالمجلس الأعلى للثقافة عام 2004 بمحاضرة عنوانها "ثقافة المترجم وصحة الترجمة".

* شارك فى الملتقى الدولى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة عام 2009 بمحاضرة عنوانها "ترجمة الثقافة العربية فى ظل المتغيرات السياسية العالمية".

* له اهتمامات بحثية تحت النشر باللغة الألمـانية عن "رحلة ريلكه إلى مصر" و "الرواية الفرعونية فى الأدب الألمـانى".

التصحيح اللغوى : محمود حنفى أبو قورة
الإشـــراف الفنــى : حسن كامل



لا تزال الفلسفة السياسية تضع المبررات فى شكل مصطلحات مثل المصالح والسلطة والمؤسسات والدساتير. وها هو أوتفريد هوفه يصمم فى كتابه الجديد الإضافات اللازمة: نظرية الأشخاص المسئولة ونظرية المواطنين ومجتمع المواطنين.

علي مولا

تصميم الغلاف: نادية كشك